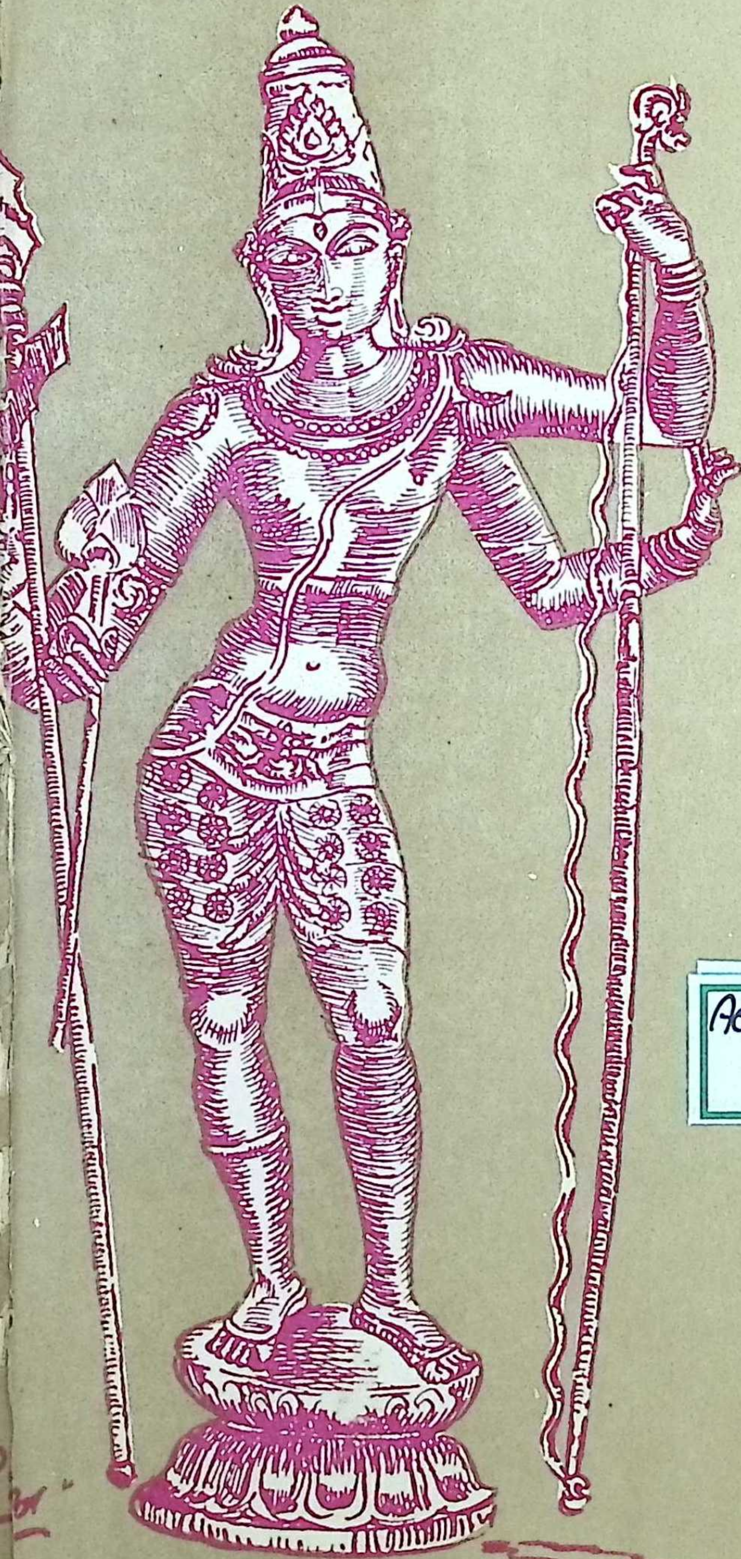


ஆராய்ச்சி

Aaraaichi

(காலாண்டுப் பத்திரிகை)

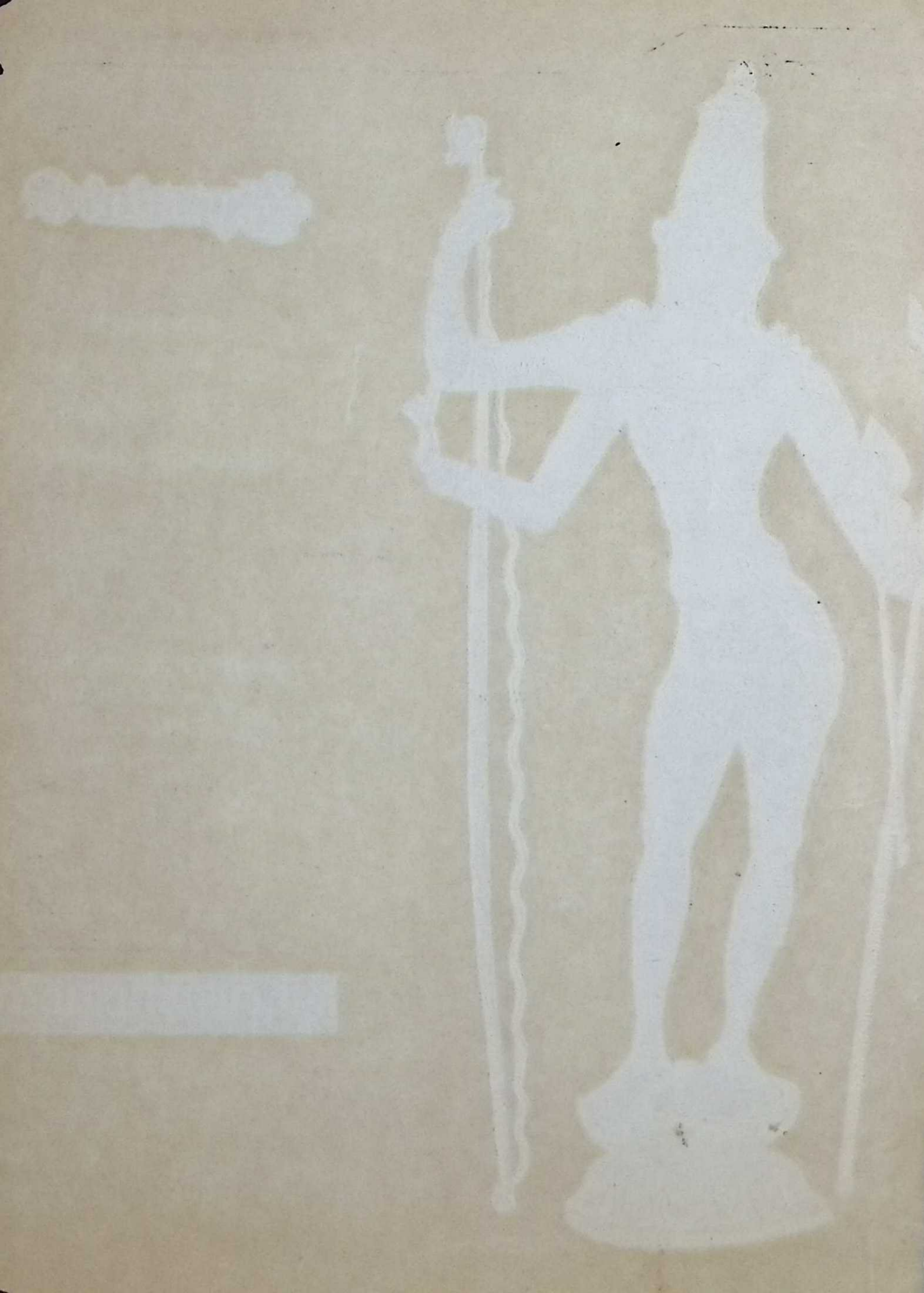
இலக்கியம், மானிடவியல்,
சமூகவியல் பற்றிய
ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகை.

ஆசிரியர் :

நா. வானமாமலை

ஜூலை 1971

மலர் 3
இதழ் 2



உள்ளே

ஆ ரா ய் ச் சி

ஆசிரியர் :— நா. வானமாமலை, எம். ஏ., எல். டி.

சந்தா விகிதம் : இந்தியா : ஆண்டு சந்தா ரூ. 10 . 00
இலங்கை : ஆண்டு சந்தா ரூ. 15 . 00
மலாய்சியா சிங்கப்பூர் ரூ. 15 . 00
தனிப்பிரதி விலை ரூபாய் மூன்று

258, திருச்செந்தூர் ரோடு, பாளையங்கோட்டை, திருநெல்வேலி-2.

நியூஸிலந்தில் மணிச்சாசனம். கொலம்பஸுக்கு முன்னரே தமிழ் மாலுமிகள் பசிபிக் கடலைக் கடந்தனர்.

'ஸ்நானுஸிலா' என்ற சோவியத் பத்திரிகையில் தமிழர் கடல் கடந்த வரலாறு பற்றிய கட்டுரையொன்று வெளிவந்துள்ளது.

நியூஸிலந்தில் வட கிழக்குப் பகுதியினருகில் கடலிலிருந்து வெளிக் கொணரப்பட்ட உடைந்த கப்பல் பகுதிகளை ஆய்வாளர்கள் ஆராய்ந்தனர். அப்பொருள்களின் சில பகுதிகள் வெலிங்டன் நகரில் நியூஸிலந்து தொல்பொருள் காட்சிசாலையில் உள்ளன. அவற்றுள் ஓர் வெண்கல மணியும் உள்ளது. மணியின்மீது ஒரு தமிழ் சாசனம் செதுக்கப்பட்டுள்ளது. கப்பல்கள் தேக்கினால் செய்யப்பட்டவை. பொருள்களின் வயதைக் கண்டுபிடிக்க "C14 டெஸ்ட்" என்றோர் சோதனை உள்ளது. அதைப் பயன்படுத்தி இக்கப்பல்கள் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டில் மூழ்கின என்பதை ஆய்வாளர்கள் கணக்கிட்டுள்ளனர்.

இக்கப்பல்கள் நியூஸிலாந்திற்கு வந்தனவாக இருத்தல் சாத்தியமில்லை. ஏனெனில் அப்பொழுது அந்நாட்டில் ஆதிவாசிகளே வாழ்ந்தனர். அவர்களிடம் வாணிபத் தொடர்புகள் கொள்ளுவது சாத்தியமில்லை. எனவே இவை போகுமிடத்திற்கு நடுவழியில் இத்தேசத்திற்குச் சென்றிருக்க வேண்டும். எனவே பசிபிக் சமுத்திரத்திலுள்ள தீவுகளுக்கும் தென் அமெரிக்கக் கடற்கரைக்கும் சென்றிருக்கக் கூடும். அமெரிக்காவை கொலம்பஸ் கண்டுபிடிப்பதற்கு முன்னரே அங்கு மாயா நாகரிக மக்கள் வாழ்ந்தனர். அவர்களோடு தமிழர்கள் வியாபார, பண்பாட்டுத் தொடர்புகள் கொண்டிருந்திருக்கலாம். பழைய மாயா - நாகரிகம் பற்றிய ஆய்வுகள் இதனை உறுதிப்படுத்தலாம்.

இச்சான்றின்படி பழைய கருத்துக்கள் சிலவற்றை மாற்றிக் கொள்ள வேண்டியிருக்கும். "கி. பி. 1642ல் டச்சுக்காரனான டாஸ்மன் என்பவன் நியூஸிலந்தைக் கண்டுபிடித்தான்" என்று இன்று நம்பப்படுகிறது. அவன் பிறக்கு முன்பே, 200 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே தமிழ் மாலுமிகள் நியூஸிலந்து வழியாக மேற்கே சென்றுள்ளனர். அவர்கள் இந்தப் பெரிய தீவை டாஸ்மன் பிறக்கு முன்பே அறிந்திருந்தார்கள்.

கொலம்பஸ் 1498இல் தென்னமெரிக்காவிற்குப் போய்ச் சேர்ந்தார். அங்கு வாழ்ந்த மக்களை இந்தியர் என அழைத்தார். ஆனால் நியூஸிலந்து கண்டுபிடிப்புகளின் மூலம், அதற்கு முன்னரே தமிழர்கள் பசிபிக் தீவுகளின் வழியாக தென்னமெரிக்காவிற்குச் சென்றிருக்கலாம் என்று சோவியத் ஆய்வாளர்கள் அனுமானிக்கிறார்கள்.

ஆனால் நியூஸிலந்திற்கும் தென்னமெரிக்காவிற்கும் சுமார் 6500 மைல் தூரம் உள்ளது. இவ்வளவு தூரத்தை பாய்மரக் கப்பலில் கடந்திருக்க முடியுமா? இது ஓர் பிரச்சினை தான்.

ஆனால் வழியிலுள்ள சிறு தீவுகளில் தங்கித் தங்கி இக்கப்பல்கள் அங்கு சென்றிருக்கக் கூடும். கொலம்பஸின் கப்பல்களைவிட நம் நாட்டுத் தேக்குக் கப்பல்கள் உறுதியானவை. எனவே இவ்வனுமானம் மேலும் சோதித்தறியப்படும் தகுதியுடையதே.

["ஸ்நானுஸிலா" - சோவியத் பத்திரிகை]

———

15-6

வாசகர் அரங்கம்

க. சிவத்தம்பி, எம். ஏ., பி. எச். டி. (பர்மிங்காம்)
தமிழ் திராவிடவியல் துறை,
இலங்கை வித்யோதயப் பல்கலைக் கழகம்,
நுகே கோட, கொழும்பு.

ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி நெறி பற்றி சிறிது குறிப்பிடலாம் என்று நினைக்கிறேன். சஞ்சிகை முழுவதிலும் தங்கள் கைவண்ணத்தைக் காண முடிவது மகிழ்ச்சி தருகின்றது. ஆரம்பத்திலேயே ஒரு கருத்து நிலைத் தோற்றத்தை சஞ்சிகைக்கு அளிப்பதற்கு இது உதவுகிறது. இந்த இதழில் தற்காலத் தமிழிலக்கியம் பற்றிய இரு கட்டுரைகளை பிரசுரித்துள்ளீர்கள். அவற்றின் தரம் நன்ருக இருக்கிறது. ஆயினும் தற்காலத் தமிழிலக்கியத்தைப் பற்றிய கட்டுரைகள் பிரமுகர்கள் நிலைப்பட இருப்பதிலும் பார்க்க கல்கி, ஸ்காட் கட்டுரைபோல் கருத்து நிலைப்பட்டனவாக இருப்பது தொடக்கத்தில் நல்லதென்றே நம்புகிறேன். பாரதிபற்றிப் போதிய ஆய்வு நடத்தப்படும் என்றும் நம்புகிறேன். ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி வேகம் தற்காலத் தமிழிலக்கிய, சமூகவியல் ஆராய்ச்சிகளின் அபிவிருத்தி வேகத்தைப் பிரதிபலிப்பதாக அமைய வேண்டும் என்பது எனது அவா.

"ஆராய்ச்சி" யின் வளர்ச்சி நமது தமிழ் ஆராய்ச்சியாளர்கள் எந்த அளவுக்குத் தமது கருத்துக்களைப் பரிமாறிக் கொள்ள விரும்புகின்ருர்களென்பதையும் காட்டுவதாக அமைய வேண்டும். அந்த அளவுக்கு நமது ஆராய்ச்சி, நெறிமுறை பற்றிய கண்ணுடியாகவும் இருக்கும் என்றே நம்புகிறேன்.

∴ ∴ ∴

எஸ். சக்திவேல், எம். ஏ.,
(தொல் பொருள் துறை)
மொழியல் ஆராய்ச்சி மாணவர்
அண்ணுமலை நகர்.

ஆனந்த விகடனில் 'ஆராய்ச்சி' பற்றி வந்த பிறகு உதகையில் நிறைய நண்பர்கள் ஆராய்ச்சி இதழைப்பற்றி விசாரித்தார்கள். நம் இதழுக்கு இது நல்ல விளம்பரம் என்று கருதுகிறேன்.

∴ ∴ ∴

க. ப. அறவாணன், எம். ஏ.,
தமிழ்த் துறை
பச்சையப்பன் கல்லூரி.

'ஆராய்ச்சி' இதழ் (6) கட்டுரைகளைப் படித்துப் பார்த்தேன். பயிற்று மொழி பற்றிய தங்களது கட்டுரை மிகவும் சிறப்பாக இருக்கிறது. கல்கி, ஸ்காட் ஒப்பிட்டாய்வும், சக்திவேல் அவர்களது மானிடவியல் கட்டுரைகளும் தரமானவை. நண்பர் கிருஷ்ணமூர்த்தியின் கட்டுரையும் குறிப்பிடத்தக்கது. இடையிடையே ஏற்படும் அச்சுப் பிழைகள் தவிர்க்கப்பட வேண்டியவை.

∴ ∴ ∴

பி. மாணிக்கம்,
பொறுப்பாசிரியர்,
ஜனசக்தி.

கலையின் தோற்றம், செவ்வேள் வணக்கம், படைப்பு பற்றிய புனை கதைகள், கணபதி, திருமால் போன்ற தெய்வக் கருத்துக்களின் வரலாறுகள், இவை பற்றியெல்லாம் எழுதப் போவதாகத் தெரிவித்திருந்தீர்கள். இவை யாவுமே மிகவும் கடினமான முயற்சிகள். ஆராய்ச்சித் துறையில் நீங்கள் ஆற்றிவரும் பணியை நண்பர்கள் கூட உடனே அங்கீகரித்துவிடமாட்டார்கள். ஏனெனில் நமது அறிவாளிகளில் பலர் இருட்டறையிலிருந்து இருட்டைப் பற்றி ஆராய்ந்து வருகிருர்கள். தங்களது வரலாற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்த முயற்சிகளின் விளைவாக உண்மை ஒளி தோன்றும் பொழுது தங்கள் பணி மதிக்கப்படும். எல்லாத் துறைகளிலும் முதன் முயற்சி செய்வோர்கள் பல சங்கடங்களைச் சமாளிக்க வேண்டியிருக்கும். இவ்விதிக்கு நீங்கள் விலக்கல்ல.

∴ ∴ ∴

ந. பழனிவேலு,
கிம் கீட் தெரு,
சிங்கப்பூர் - 12.

தங்கள் அரிய ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகையை (மலர் 2. இதழ் 2) தற்செயலாக இங்கு ஒரு கடையில் கண்டு வாங்கிப் படித்தேன்.

வாழ்க தங்கள் ஆராய்ச்சி.

ஆசிரியர் குறிப்பு

"இன்றைய ஆசியா ஆப்பிரிக்கா என்ற சோவியத் பத்திரிகை (ரஷ்யமொழி) இவ்வாண்டில் இந்தியா பற்றிய சிறப்பு மலர் ஒன்றை வெளியிட்டுள்ளது. அம்மலரில் "ஆராய்ச்சி" பற்றி திருமதி துருப்னிகோவா விரிவான விமர்சனம் ஒன்றை எழுதியுள்ளார்" என்று எனது நண்பர் ரகுநாதன் எனக்கு எழுதினர். அக்கட்டுரை முழுவதையும் ரஷ்யனிலிருந்து தமிழில் மொழி பெயர்க்க நண்பர் நிலகண்டனைக் கேட்டேன். அவரது மொழிபெயர்ப்புக் கட்டுரை இன்னும் கிடைக்கவில்லை. முழுக்கட்டுரையையும், மொழிபெயர்த்து அனுப்பக் கட்டுரை ஆசிரியைக்கு நேரில் எழுதிக் கேட்டிருக்கிறேன். மாஸ்கோவில் அவரை நான் சந்தித்தபோதும் அவர் தமது ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பை அனுப்புவதாகக் கூறினர். ஆனல் இதுவரை முழுக்கட்டுரையின் மொழிபெயர்ப்பும் எனக்குக் கிடைக்கவில்லை. ஆகவே ரகுநாதன் அனுப்பியிருக்கும் கட்டுரையிலிருந்து சில பகுதிகளை வெளியிடுகிறேன்.

"கடந்த ஒன்றரை ஆண்டுகளாக தமிழ் நாட்டிலுள்ள திருநெல்வேலி நகரிலிருந்து ஆராய்ச்சி என்ற பத்திரிகை வெளிவந்து கொண்டிருக்கிறது. புகழ்பெற்ற ஆராய்ச்சியாளரான நா. வானமாமலை இதன் ஆசிரியர். இந்தியப் பண்பாட்டை, முக்கியமாக தமிழ்நாட்டுப் பண்பாட்டைச் சித்திரிப்பதே இப்பத்திரிகையின் நோக்கமென்று ஆசிரியர் எழுதுகிருர்.

முதலாண்டு இதழ்களில் மொத்தம் நாற்பது ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் வெளியாகியுள்ளன.

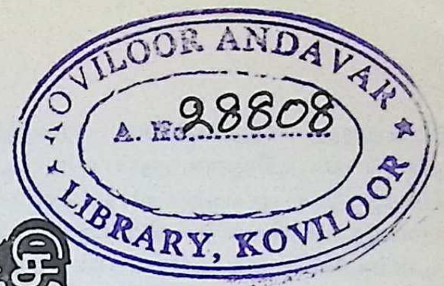
தமிழ் மொழியின் முதற் காப்பியமான சிலப்பதிகாரத்தில் நாட்டுக்கலைப் பண்பாட்டு மரபு எந்த அளவிற்குக் காணப்படுகிறதென்று ஆராய்ந்து ஒரு கட்டுரையில் நா. வானமாமலை முடிவு கூறியுள்ளார். அக்கட்டுரை மிகவும் ஆர்வமூட்டுவதாயுள்ளது.

"பாரதியும் இந்தியத் தத்துவ மரபும்" என்ற கட்டுரையில் வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி, தற்கால இலக்கியத்தின் ஸ்தாபகர் என்று கருதப்படும் பாரதியின் கவிதைகளில் இந்தியத்தத்துவ மரபின் தாக்கத்தை ஆராய்ந்துள்ளார். பாரதியின் தத்துவக் கவிதைகளின் பொருளை அறிந்துகொள்ள அவருடைய தத்துவப் போக்கை அறிந்து கொள்ள வேண்டும். அவருடைய தத்துவம் பண்டைய இந்தியத்தத்துவ மரபில் வேர் விட்டு நின்ற போதிலும், அவர் தமது யுகத்தின் பிரச்சினைகளோடு, இந்தியத்தத்துவத்தைத் தொடர்பு படுத்தினர். அதோடு உலகின் வருங்காலப் புத்துயிர்ப்பையும் தத்துவத்தோடு தொடர்பு படுத்தினர். ஆராய்ச்சி நான்காவது இதழில் லெனின் நூற்றாண்டுச் சிறப்புப் பகுதியொன்று இணைக்கப்பட்டுள்ளது. அப்பகுதியில் ஆசிரியர் எழுதிய விஞ்ஞானம் பற்றிய லெனினுடைய கருத்துக்கள், சோவியத் ஆய்வாளர்கள் எழுதிய தேசிய விடுதலைப் போராட்டம் பற்றியும், இந்தியத் தொழில் வளர்ச்சி பற்றியும் லெனினுடைய கருத்துக்கள் கொண்ட கட்டுரைகள் இடம் பெற்றுள்ளன.

இந்திய நாட்டுத் தேசிய சிறுபான்மையினர் பற்றிச் சில கட்டுரைகள் வெளிவந்துள்ளன. கோ. சுப்பையா எழுதிய கோத்தர் பற்றிய கட்டுரையில் அவர்களுடைய வாழ்க்கையை நேரடி ஆய்வின் மூலம் விளக்கியுள்ளார். சோவியத் ஆய்வாளர்களான பொன் கார்டு லெவின், இ. எஸ். கோமராவ் ஆகியோர் எழுதிய "பண்டைய இந்தியாவும் மத்திய ஆசியாவும்," "லெனினும் இந்தியாவும்" என்ற கட்டுரைகளைத் தமிழ் ஆய்வாளர்களுக்கு ஆராய்ச்சி அறிமுகப்படுத்தியுள்ளது.

விஞ்ஞான ரீதியான ஆராய்ச்சி நடத்தி, எழுதப்படும் ஆய்வுக் கட்டுரைகளை வெளியிடும் இப்பத்திரிகை துவங்கப்பட்டிருப்பது தென்னிந்தியப் பண்பாட்டுலகில் மிக முக்கியமான நிகழ்ச்சியாகும்."

———



ஆராய்ச்சி

மலர் 3 | ஜூன் 1971 | இதழ் 2

''ஆராய்ச்சி'' முதல் இதழ் வெளிவந்த காலத்திலிருந்து இரண்டு ஆண்டுகள் முடிந்துவிட்டன. இவ்விரண்டு ஆண்டுக் காலத்தில் எட்டு இதழ்கள் வெளிவந்திருக்க வேண்டும். ஆனால் ஏழு இதழ்களே வெளிவந்துள்ளன. நான் இதற்காகக் குறைப்பட்டுக்கொண்டபோதிலும், வேறு ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகைகளின் ஆசிரிய நண்பர்கள் இதனையே பெரிய சாதனையாகக் கருதுகிறார்கள். பத்து ஆண்டுகளுக்கு முன் துவங்கப்பட்ட ஓர் நாட்டுப் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி இதழ் மாதம் ஒரு முறை வெளிவரவேண்டுமெனத் திட்டமிருந்தார்கள். முதல் ஆண்டில் ஒரு இதழும், இரண்டாவது ஆண்டில் இரண்டு இதழ்களும், மூன்றாவது ஆண்டில் இரண்டு இதழ்களும், நான்காவது ஆண்டில் மூன்று இதழ்களும் ஐந்தாவது ஆண்டில் ஆறு இதழ்களும், ஆறாவது ஆண்டு முதல் பன்னிரண்டு இதழ்களும் வெளிவந்தன. இப்பொழுது, பத்திரிகை நிலைப்பட்டு ஆண்டிற்குப் பன்னிரண்டு இதழ்கள் வெளிவருகின்றனவாம். ஆரம்பத்தில் கட்டுரைகள் கிடைக்காமற்போனதும், நிதிநிலைமையுமே, இவ்வாறு திட்டமிட்டபடி பத்திரிகையை வெளியிட முடியாததற்குக் காரணம் என்று அவ்வாசிரியர் கூறினார். இதுபோலவே ஒரு காலாண்டுப் பத்திரிகை ஐந்து ஆண்டுகளில் முதலிரண்டு ஆண்டுகள் ஒவ்வோர் இதழும், அதன் பின்னர் ஆண்டுதோறும் 2, 3 ஆகவும் வெளிவந்து, ஐந்தாவது ஆண்டு முதல் 4 இதழ்களை வெளியிட்டு வருகிறது.

இந்தியாவிலும், தமிழ் நாட்டிலும் ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகைகள் இவ்வாறு உயிருக்காக மன்றாடித்தான் பிழைத்திருக்கின்றன என்று தெரிகிறது. இப்பின்னணியில் 'ஆராய்ச்சி' இரண்டாண்டுகளில் முதல் 14 மாதங்களில் 4 இதழ்களையும் அடுத்த 10 மாதங்களில் 3 இதழ்களையும் வெளியிட்டுள்ளது பெருமைக்குரியதாகும் என்று எனது நண்பர்களான ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகை ஆசிரியர்கள் சொல்லுகிறார்கள்.

'ஆராய்ச்சி'யைப் பொறுத்த வரையில் கட்டுரை எழுத்தாளர்களுடைய ஒத்துழைப்பு அளவுக்கு அதிகமாகவே உள்ளது. ஆராய்ச்சிக்குக் கட்டுரை எழுதுபவர்கள் அதன் வளர்ச்சியில் அளவற்ற ஈடுபாடு உடையவர்கள். அண்ணாமலையிலுள்ள மொழி இயல் ஆய்வாளர்கள், கேரளப் பல்கலைக் கழக ஆய்வாளர்கள், மதுரைப் பல்கலைக் கழக வரலாற்றுத் துறை ஆய்வாளர்கள், மயிலை சீனி வேங்கடசாமி, ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் போன்ற முதிய அறிஞர்கள், நெல்லை ஆராய்ச்சிக் குழுவைச் சேர்ந்த இளம் ஆய்வாளர்கள், இலங்கை, மலாய்சியா ஆய்வாளர்கள், மாஸ்கோவிலுள்ள இந்தியவியல் ஆய்வாளர்கள், இன்னும் பல ஆராய்ச்சி வாசகர்கள், முதலியோர் ஆராய்ச்சிக்குக் கட்டுரை எழுதியனுப்புகிறார்கள். எனவே கட்டுரைப் பஞ்சம் என்ற நெருக்கடி 'ஆராய்ச்சி'க்கு இல்லை.

விற்பனையைப் பொறுத்தவரை, கல்லூரிகள், பல்கலைக் கழகங்கள், ஆய்வுத்துறைகள், தனி ஆய்வாளர்கள், ஆசிரியர்கள் முதலிய நிறுவனங்களுக்கும், தனியார்களுக்கும் ஆராய்ச்சி செல்லுகிறது. மாஸ்கோவில் இந்தியவியல் துறைக்கும், லண்டனில் எஸ். வி. ஓ. ஏ. என்ற ஆய்வு நிறுவனத்தின் நூலகத்திற்கும், நியூயார்க் அரசாங்க நூலகத்திற்கும், 'ஆராய்ச்சி' செல்லுகிறது. இது பெருமைப்படத்தக்கதோர் நிலைமையாயினும், தமிழ் நாட்டில் 2வது இதழ் முதல், 6வது இதழ் முடிய 1000 பிரதிகள் செலவழிந்த 'ஆராய்ச்சி'

இப்பொழுது 850 பிரதிகளே செலவழிகின்றது. நூலகங்கள் அதிகமாக ஆராய்ச்சியை வாங்குவதில்லை. பல நூலகத் தலைவர்கள், ஆராய்ச்சி தரமாயிருக்கிறதென்று கூறுகிறார்கள். ஆனால் ஆராய்ச்சியைத் தங்கள் நூலகங்களுக்கு வாங்கத் தயங்குகிறார்கள். நாலைந்து நூலக ஆணைக் குழுக்களிலிருந்து, தங்கள் நூலகங்களுக்கு 'ஆராய்ச்சி'யை வாங்க வேண்டுமென்ற முடிவு பிறந்தால், 'ஆராய்ச்சி'க்கு நிலையான விற்பனையும், நிதிநிலைமையும் ஏற்பட்டுவிடும். அப்படியாயின் காலாகாலத்தில் பத்திரிகையை வெளியிட முடியும். பத்திரிகையின் சந்தாதாரை அதிகரிப்பதிலும், நூலகங்களுக்குப் பத்திரிகையை வாங்கச் செய்யும் முயற்சியிலும் வாசகர்கள் ஈடுபட்டு வெற்றி பெற்றால், 'ஆராய்ச்சி'யை மிகச் சிறந்த முறையில் வெளியிடமுடியும்.

— 2 —

"தமிழகத்தின் வரலாறு எழுதப்படவேண்டுமா?" என்ற பிரச்சினையைத் தமிழ்வளர்ச்சிக் கழகம் விவாதித்ததாவும், தமிழகத்தின் வரலாற்றை எழுதுவது அவசியமில்லை என்று ஓர் புகழ்பெற்ற பேராசிரியர் கூறியதாகவும், அவ் விவாதத்தைக் கேட்டுக்கொண்டிருந்த நண்பர் ஒருவர் என்னிடம் கூறினார். தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகத்தைப் போலவே கேரளம், மைசூர், ஆந்திரம் முதலிய நாடுகளில் அமைக்கப் பட்டிருக்கும் மொழி, பண்பாட்டு வளர்ச்சிக் கழகங்கள் அவ்வந் நாட்டு வரலாற்றுச் சான்றுகளைச் சேகரித்து வரலாறுகளை எழுத முயன்று வருகின்றன. தேசியப் பேராசிரியரும், சாகித்ய அகாதெமித் தலைவருமான டாக்டர் எஸ். கே. சாட்டர்ஜி, என்னிடம் இது பற்றிக் கூறி, தமிழ்நாட்டு வரலாற்றை எழுதத்தமிழ் ஆய்வாளர்களுக்கும், தமிழக அரசுக்கும் ஏன் இத்தகைய ஆர்வம் இல்லை என்று கேட்டார். எனக்கு அப்பொழுது இக்கேள்விக்கு விடை கூறத் தெரியவில்லை. என் மனத்திலும் இது கேள்வியாகவே இருந்தது.

நமது முன்னோர்கள் சங்க காலத்தில் சில வரலாற்றுக் குறிப்புகளை இலக்கியங்களில் எழுதி வைத்தார்கள். அதன் பின்னர் அரசர்களைப் புகழ்ந்து, புலவர்கள் பாடினார்கள். பின்னர் சமுதாய நிலைமைகள் மாறிய பின்னர், பல காவியங்களும், நீதிநூல்களும் எழுந்தன. இவை வரலாறுகள் அல்ல. கிரேக்க, ரோம நாகரிகங்கள் தோற்றுவித்த துயூஸிடைடிஸ், புளூடார்க் போன்ற வரலாற்றாசிரியர்கள் தமிழ் நாட்டில் தோன்றவில்லை. ஆனால் தமிழர் பெருமையை மட்டும் உயர்த்திப் பேசுகிற பேராசிரியர்கள், பத்துப் பாட்டு, பதிற்றுப் பத்து, கலிங்கத்துப்பரணி, மூவருலா முதலிய இலக்கிய நூல்களையே வரலாற்று நூல்கள் எனவும், அவை உலகில் உள்ள பிற பண்டைக் கால வரலாற்று நூல்களை விடச் சிறந்தன வெனவும் பறை சாற்றினர். தற்கால அகழ்வாராய்ச்சி, கல்வெட்டு ஆராய்ச்சி, பிற நாட்டுப் பிரயாணிகளின் குறிப்புக்கள், பண்டைய ஆவணங்கள், இலக்கியங்கள், இவற்றின் துணையோடு தமிழ் மக்களின் சமுதாய வரலாற்றை எழுதுவதை இவர்கள் முக்கியமாகவே கருதவில்லை. பண்டைய இலக்கியங்கள் சில வரலாற்றுச் சான்றுகளைத் தமிழர் வரலாறாகக் காட்டுவதையே இவர்கள் பெரும் பணியாக மேற்கொண்டிருந்தனர். இன்றும் அதே போக்கில் தான் அவர்கள் செல்லுகின்றனர். ஆனால் சில தமிழறிஞர்கள தமிழ் நாட்டுக்கு வரலாறு எழுதப் படவேண்டியது தான் என்று ஒப்புக்கொண்டுள்ளார்கள். அவர்களும் இலக்கியமே வரலாற்றின் அடிப்படை என்று கருதுவதால் தமிழில் எம். ஏ. பட்டமும், வரலாற்றில் எம். ஏ. பட்டமும் பெற்ற யாராவது ஒருவர் தமிழ் நாட்டின் வரலாற்றை எழுதி விட முடயும் என்றெண்ணுகின்றனர். அவ்வாறே தமிழக வரலாற்றை எழுதும் பொறுப்பை ஒரு மனிதரிடம் ஒப்படைத்திருப்பதாகவும் அறிகிறேன். தமிழக வரலாறு, எவ்வளவு எளிமையானது அல்லது அற்பமானது என்று இவர்கள் நினைக்கிறார்கள்!

தமிழக வரலாற்றை மிகவும் பண்டைக்கால முதல் தொடங்கி இன்று வரை எழுத ஒரு தனி மனிதரால் முடியும் என்று நினைப்பது வரலாறு பற்றியே மிகவும் சுலபமான எண்ணம் கொண்டிருப்பதால்தான். தமிழக வரலாற்றின் சான்றுகளில் மிகச் சிலவே கிடைத்துள்ளன. சில கிடைத்திருந்தும் வெளிப்பட வில்லை. இன்று வரலாறு என்று உலவிவருவது, சில பழைய கதைகளும் புதிய கதைகளுமே. அவை தமிழின் பெருமைகூறுவன; அன்றித் தமிழரசர்களின் பெருமை கூறுவன. இவையெல்லாம் வரலாறுகள் அல்ல. வரலாறு என்பது தமிழ் மக்கள் பழங்கால இனக்குழு மக்கள் வாழ்க்கையிலிருந்து படிப்படியாகவும், திடீரென்றும் முன்னேறி நாகரிகம்பெற்று, தங்கள்

உற்பத்திசக்திகளை வளர்த்துக் கொண்டு, தங்களிடையே உற்பத்தி உறவுகளை ஏற்படுத்திக் கொண்டு ஒரு சமுதாயமாகி, அரசுகளை நிறுவி, பண்பாட்டையும் கலைகளையும், தத்துவங்களையும் வளர்த்துப் பல நூற்றாண்டுகளாகப் பொதுவாக முன்னேறியும், சில சமயங்களில் பின் வாங்கியும் வாழ்ந்த சரித்திரமே தமிழக வரலாறு. தமிழ் மக்கள் வரலாறு எழுதப் பல சான்றுகள் உள்ளன. தமிழ் இலக்கியத்தில் மிகச்சில சான்றுகள் உள்ளன. அகழ்வாராய்ச்சி, கல் வெட்டுக்களுக்கு முந்திய காலத்துச் சான்றுகளை அளிக்கும். அயல் நாட்டு வரலாறுகளில் நம்மோடு அவர்கள் கொண்டிருந்த தொடர்புகளைப் பற்றிய குறிப்புகள் உள்ளன. கல்வெட்டுகள் பல பழைய மொழிகளில் உள்ளன. அவை ஆராயப் படவேண்டும். இடைக் கால வரலாற்றை அறிய முஸ்லிம் வரலாற்றறிஞர்கள் பெர்சியன் மொழியில் எழுதிய வரலாற்றை விமர்சன ரீதியாகக் கற்க வேண்டும். ஆங்கில ஆட்சி - முற்கால சரித்திரத்தை அறிய போர்த்து கேசிய, பிரெஞ்சுப் பாதிரிமார்கள், தம் தாய் மொழிகளிலும், லத்தீனிலும் எழுதிய கடிதங்கள் துணை செய்கின்றன. ஆங்கில ஆட்சிக்கால ஆவணங்களை, லண்டன் வெள்ளை மாளிகை மியூஸியத்திலிருந்தும், டெல்லியிலிருந்தும் சென்னை ஆர்கைவ்ஸிலிருந்தும் பெற வெண்டும். காசுகள், மிக முக்கியமான வரலாற்றுச் சான்றுகள். இச் சான்றுகளைச் சேகரிக்கவே பல துறைகளில் சிறப் புப்பயிற்சிபெற்ற ஆயிரம் அறிஞர்கள் முயன்றால் 5 ஆண்டுகள் ஆகும். மத்திய அரசு hastoricil records commission நியமித்தது போல வரலாற் றோடு தொடர்புடைய துறைகளில் தமிழ் நாட்டறிஞர்கள், இந்திய நாட்டறிஞர்கள், வெளி நாட்டறிஞர்கள் கொண்ட தமிழக வரலாற்று ஆவணச் சேகரிப்புக்குழு வொன்றை நியமித்தால் அது சான்றுகளைச் சேகரித்து அளிக்கும். அதனை ஆராய்வதற்கு ஒரு பெருங்குழுவும், சிற் சில தனிக்குழுக்களும் (ஒவவொரு துறைக்கும் ஒன்று) நியமிப்பது, வரலாறு எழுதும் முயற்சியில் முதல் அடி எடுத்து வைப்பதாகும்.

நா. வானமாமலை

CONTRIBUTORS

நா. வானமாமலை, எம். ஏ. எல். டி. ஆசிரியர், ஆராய்ச்சி. நாட்டுப் பண்பாட்டியல், இலக்கியம், சமுகவரலாறு, பௌதீக விஞ்ஞானங்கள், தத்துவம் ஆகிய துறைகளில் ஆய்வுக்கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார்.

தமிழவன். (கார்லோஸ்) தமிழில் எம். ஏ. பட்டம் பெற்றவர். தற்கால இலக்கிய ஆய்வுகளில் ஈடுபட்டுள்ளார். நெல்லை இலக்கிய - பண்பாட்டு ஆய்வுக்குழு உறுப்பினர்-

டாக்டர் தா. வே. வீராசாமி எம். ஏ., பி. எச். டி. கேரளப்பல்கலைக் கழகத்தமிழ்த் துறையில் விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றுகிறார். மொழியியல் பயின்றவர். சங்ககால இலக்கியத்தில் சில அம்சங்களை ஆராய்ந்திருக்கிறார். பெரிய புராணத்தின் மொழி இயல், வரலாற்று அம்சங்களை ஆராய்கிறார்.

ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் நெல்லை. இலக்கிய ஆய்வாளர்களில் வயதிலும், அறிவிலும் முதிர்ந்தவர். ஆங்கில இலக்கியம், சம்ஸ்கிருத இலக்கியம், தமிழ் இலக்கியங்களைக் கற்று, அவற்றுள் சில பொருள்களைப் பற்றி ஆராய்ந்திருக்கிறார். தற்கால இலக்கிய வரலாறு பற்றி ஓர் ஆய்வுநூல் எழுதியுள்ளார். பல துறை அறிவைப் பயன்படுத்தி இலக்கிய ஆய்வுகள் செய்யும் முறையியலைப் பின்பற்றுபவர்.

டாக்டர் சிவத்தம்பி, எம். ஏ. பி. எச். டி. (பர்மிங்காம்) இலங்கை வித்யோதயாப் பல்கலைக் கழகத்தில் திராவிடவியல் துறையில் ஆராய்ச்சி யாளராகப் பணிபுரிகிறார். பர்மிங்காம் பல்கலைக் கழகத்தில் உலகப் புகழ்பெற்ற டாக்டர் தாம்ஸனிடம் ஆய்வு முறைகளைக் கற்று ஆராய்ச்சி செய்து, அம்முறைகளை சங்ககால இலக்கியத்திற்கும், தமிழர், சமுதாய வரலாற்றிற்கும் பயன் படுத்திப் பல கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். தமிழ்ச் சிறுகதைகளைப் பற்றி ஒரு விமர்சன நூல் எழுதியுள்ளார். இவர் தொடர்ந்து ஆராய்ச்சிக்குக் கட்டுரைகள் எழுதச் சம்மதித்துள்ளார்.

பி. எல். சாமி, பி. எஸ்ஸி. இவர் சென்ஸஸ் துறையில் ஓர் அதிகாரியாகப் பதவி வகிக்கிறார். இயற்கை விஞ்ஞானத்தையும், பண்டைய இலக்கியச் செய்திகளையும் ஒப்பிட்டுப் பல புதிய கண்டுபிடிப்புகளைச் செய்துள்ளார். மானிடவியலிலும் இவருக்கு ஈடுபாடு உள்ளது. இவர் பல்கலைக் கழகம் தயாரித்து அனுப்பிய ஆய்வாளர் அல்லர். சுய முயற்சியாலும், பல துறை அறிவாலும் தாமே ஆய்வாளராகக் கனிந்தவர்.

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன். ஆராய்ச்சி வாசகர்களுக்குப் புதியவரல்லர். நாட்டுப் பண்பாட்டியல் கட்டுரைகள் சில எழுதியவர். நான் தொகுத்து வரும் தமிழ் நாட்டுப் பாடல்களை வகைப்படுத்தி ஆராய்வதில் எனக்கு உதவி வருபவர். இலக்கியம், பிரதேச வரலாறு, நாட்டுப் பண்பாட்டியல், மானிடவியல் ஆகிய துறைகளில் ஈடுபாடு உடையவர். ஆராய்ச்சித் துறையில் என்னுடைய அன்பிற்குரிய மாணவர், நெல்லை ஆராய்ச்சிக் குழு உறுப்பினர்.

தே. வேலப்பன், எம். ஏ. எம். லிட். நாகர் கோவிலில் இந்துக் கல்லூரியில் பொருளாதார விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றுகிறார். தமிழ் இலக்கியத்தை ஆராய்வதற்கு நவீனப் பொருளாதார அறிவைப் பயன்படுத்துகிறார்.

மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி — முதுபெரும் ஆய்வாளர். அவர் எழுதுவதற்கு முன் பிறர் அறிவு நுழையாத துறைகளில் எல்லாம் ஆராய்ச்சி ஒளியைச் செலுத்திப் பல உண்மைகளைத் தமிழ் மக்களுக்கு உணர்த்தியவர். ஆராய்ச்சிக்கு கட்டுரைகளைத் தவறாமல் அனுப்பிப் பேருதவி செய்து வருபவர்.

பொன்கார்டு லெவின் — மாஸ்கோவிலுள்ள விஞ்ஞானப் பேரவையின் ஆசியப் பிரிவில் ஆராய்ச்சியாளராகப் பணிபுரிகிறார். மத்திய ஆசிய அகழ்வாராய்ச்சிகளில் பங்கு கொண்டு, அவை பற்றிப் பல ஆய்வுக் கட்டுரைகள் எழுதியவர்.

சொ. வை. சண்முகம், எம். ஏ. பி. எச். டி. அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்தில், மொழியியல் துறையில் பணிபுரிகிறார். பல ஆய்வுக் கட்டுரைகளை எழுதியுள்ளார்.

வி. தில்லைநாயகம், எம். ஏ., எம். எஸ்., பி. டி. கன்னிமாரா பொது நூலகத்தின் தலைமை நூலகராகப் பணியாற்றுகிறார். நூலகம், நூல்கள் பற்றி ஆய்வுகள் பல செய்துள்ளார். இவ்விதழில் வெளிவரும் கட்டுரை திருவனந்தபுரத்தில் நூலகங்கள் பற்றி நடைபெற்ற ஆய்வரங்கில் படிக்கப் பட்டது.

பரிபாடலில் முருக வணக்கம்

நா. வானமாமலை

பரிபாடலில் எழுபது பாடல்கள் இருந்ததாகப் பிற்காலச் செய்யுள் ஒன்று கூறுகிறது. ஆனல் இன்று 22 பாடல்கள் முழுமையாகவும், சில பாடல்கள் பகுதியாகவும் கிடைக்கின்றன. பரிபாடலில் கடவுள் வாழ்த்து நூலின் உள்ளே கருப்பொருளாகக் காணப்படுகிறது. அகம், புறம், ஐங்குறுநூறு முதலிய முற்கால நூல்களில் நூலின் உள்ளே காணப்படும் கருப்பொருள்கள் அகமும், புறமுமே. இவை இரண்டும் மனிதர்களுடைய செயல்களையும், சிந்தனைகளையும், உணர்ச்சிகளையும் குறிப்பவை. இச்செய்யுள்கள் தொகுக்கப்பட்டு நூல்களாக உருவம் பெறும் பொழுது நூலின் முகப்பில் கடவுள் வாழ்த்து இணைக்கப்பட்டதென்று வையாபுரிப் பிள்ளை கூறுகிருர். பரிபாடல் தொகுக்கப்படுமுன் அவை தொகுக்கப்பட்டிருக்க வேண்டுமென பாடல்களின் கருத்து வளர்ச்சியைக் கருதி அவர் முடிவுக்கு வருகிருர். பரிபாடலில் கடவுள் வாழ்த்து கருப்பொருளாக வரும் பாடல்கள் உள்ளன.

தொல்காப்பியர் இலக்கணம் வகுக்கும் பொழுது பரிபாடல் பாட்டுக்கள் காமப் பொருள் பற்றியே இருந்தனவென்பது அவர் இயற்றிய விதிகளிலிருந்து தெரிகிறது. காமத்திற்கு, முந்திய நூல்களில் மானிடரே கதை மாந்தர்கள். கடவுளரும் காமநிகழ்ச்சிகளுக்கு விலக்கு அல்லர் என்று தொல்காப்பியர் கருதிய போதிலும் பரிபாடல் காலம் வரை, கடவுளர் காமம் இலக்கியத்தின் பொருளாகவில்லை. பிற்காலத்திலேயே மானிடரைப் போலவே கடவுளரும் உலகாயத நிகழ்ச்சிகளில் பங்குகொள்ளுவதாக இலக்கியங்கள் கூறுகின்றன.

பரிபாடலில் செவ்வேள் வாழ்த்துப் பாடல்கள் உள்ளன. அதனைக் கண்ட பிற்காலத்தவர், கடவுள் பற்றிய தம் காலத்துக் கருத்துக்கள் பரிபாடலில் உள்ளன என்று கருதுகின்றனர். தேவார காலத்தும், காவிய காலத்தும், சோழர் காலத்திற்குப் பின்னர் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்கள் உருவான காலத்தும் எழுந்த நூல்களின் வளர்ச்சியுற்ற கருத்துக்களை, பரிபாடல் செவ்வேள் வாழ்த்துப் பாடல்களில் காண முயன்றுள்ளார்கள்.

இதற்கு உதாரணமாக சைவ சித்தாந்தக் கழகம் வெளியிட்டிருக்கும் 'பரிபாடல்' நூலுக்கு உரையெழுதிய சோமசுந்தரனுர், கடவுளைப்பற்றிய உயர்ந்த கருத்துக்களையும், வீடுபேற்றுக் கருத்தையும், உலக இன்ப மறுப்புக் கருத்தையும் பரிபாடல் -- செவ்வேள் வாழ்த்துப் பாடல்களில் காண்கிருர். அவர் நூலின் முகவுரையில் கூறுவதாவது:

"இனி இப்பரிபாடலின்கண் பண்டைத் தமிழ்ச் சான்ருேர் கொண்டிருந்த கடவுளைப் பற்றிய உயர்ந்த கொள்கைகள் பலவற்றையும் காணலாம். "கற்றதனல் ஆயபயன் வாலறிவன் நற்ருள் தொழுதல்" என்ற சீரிய தமிழ்ச் சான்ருேர் இசைகெழுமிய இப்பரிபாடலை அவ்வாலறிவனைத் தொழுவதற்குச் சாதனமாக்கிக்கொண்டது பொருந்துவதாகும்.

"அங்ஙனம் வணங்குதல்தான் எற்றுக்கெனில் பொன்னும், பொருளும் கருதியன்று. இவையெல்லாம் கனவெனத் தோன்றி அழியும். ஆதலால் அவையிற்றை வேண்டோம். யாம் வேண்டுவது என்றென்றும் அழியாது நிலைபெறும் வீட்டின்பமே அதனை அருள்க" என்பதற்காகவே.

(1) பழந்தமிழர் கடவுளைத் தொழுவதே வாழ்வின் பயன் எனக் கருதினுர்கள்.

(2) கடவுளை வீட்டின்பம் பெறவே பழந் தமிழர் தொழுதனர்.

(3) பொன்னும், பொருளும், போகமும் என்ற உலக இன்ப சாதனங்களை வேண்டிக் கடவுளைப் பழந் தமிழர் தொழவில்லை.

- என்று இவ்வாசிரியர் கருதுகிறர். இவை பரிபாட லில் செவ்வேள் வாழ்த்துப் பாடல்களில் காணப் படுகின்றன என்று சோமசுந்தரனர் கூறுகிறர்.

தற்கால நம்பிக்கைகளை முற்கால நூல்களில் காண முயலாமல், செவ்வேள் வணக்க முறைகளை பரிபாடலில் இருந்து ஆராய்ந்து இவ்வணக்கங் களுக்குப் பயனுகப் பழந் தமிழ் மக்கள் எவற்றை எதிர்பார்த்தார்கள் என்பதையும், அவர்களது 'செவ் வேள்' தெய்வக் கருத்து எத்தன்மையானது என் பதையும் அறியும் நோக்கத்தோடு இக்கட்டு ரையை எழுதுகிறேன்.

திருப்பரங்குன்ற முருகனை மதுரை மக்கள் வழிபட்ட வருணனைகள் உள்ளன. வழிபாடு செய் வோர் தமக்கு எவ்வரங்களை வேண்டினர் என்பதும் கூறப்பட்டுள்ளது. அவற்றை ஆராய்ந்தால் செவ் வேள் வாழ்த்துப் பாடல்களில் 'வீடுபேறு' வேண் டும் என்று வழிபட்டவர்கள் வேண்டினர்களா என் பதை அறியலாம்.

திருப்பரங்குன்றில் இருவகை வழிபாட்டு முறைகள் வருணிக்கப்படுகின்றன. கோயிலில் சிலை உருவில் செவ்வேளை வழிபட்ட செய்தியோடு, கோயிலுக்கு வெளியே கடம்ப மரத்தடியில் வேலன் வெறியாட, பொதுமக்கள் வேலையும், கடம்ப மரத்தையும் வழிபட்டதும் கூறப்பட்டுள் ளது.

மர வழிபாடும், வேல் வழிபாடும் உருவ வழி பாட்டிற்குப் பல்லாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முந்தி யன என்பதை மானிடவியலார் விளக்கியுள்ளனர். இவ்விரு வழிபாடுகளிலும் மக்கள் எவ்வரங்களை வேண்டினர் என்பதைத் தொகுத்து அக்கால மக்க ளின் கருத்து வளர்ச்சியையும், கடவுளுக்கும் மக்க ளது வாழ்க்கைக்கும் எத்தகைய தொடர்பு இருந்த தாக அவர்கள் கருதினர்கள் என்பதையும் அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. மானிடவியல், உளவியல் பயிற்சியின்றி சைவ சித்தாந்த, தத்துவ அறிவால் மட்டும் முற்கால மக்களின் வழிபாட்டையும், கடவுளைப் பற்றிய அவர்களுடைய நம்பிக்கைகளை யும் அறிந்து கொள்ள இயலாது.

முதலில் கோயிலுக்கு வெளியே நடந்த முருக வழிபாட்டைக் கவனிப்போம்.

"காய் கடவுள் சேஎய் செவ்வேள்,
சால்வ, தலைவனெனப் பேஎவிழவினுள்
வேலனேத்தும் வெறியும் உளவே
அவை வாயும் அல்ல பொய்யும் அல்ல."

[பரிபாடல் - 5ம் பாடல் அடிகள் 15-18]

இவ்வடிகளில் 'காய் கடவுளின்' மகன் செவ் வேள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இதனை உரை யாசிரியர்கள் சிவனென்று பொருள் கொள்ளுவர். வேலனது வாழ்த்து உண்மையும் அல்ல, பொய்யு மல்ல என்று ஆசிரியர் கூறுகிறர். அதனுல் அவர் செவ்வேளின் பிறப்புக் கதையை விரிவாகச் சொல்லி அதுவே உண்மையென்று கூறுகிறர்.

இக்கதையாவது: உமையோடு புணர்ச்சி தவிர்த்த சிவனிடம், அவனது விந்தினை, இந்திரன் பெற்ருன். அதனின்றும் வலிமைமிக்க ஓர் சிறு வனைப் படைக்க எண்ணினுன். ஏழு முனிவர்க ளின் மனைவியர், கற்புக்கு இழிவுண்டாகும் என் றெண்ணி சிவனின் கருவைத் தாங்க மறுத்தனர். இந்திரன் சிவனது விந்தினைத் தியிலிட்டு, அதன் நீற்றை ஏழு பகுதியாக்கி கார்த்திகை மாதருக்கு அளித்தான். அருந்ததி அதனை உண்ணமறுத்தாள். மற்றைய அறுவரும் அதனை உண்டனர். அவர்கள் கருத்தரித்து உரிய காலத்தில் ஆறு குழந்தைகளை பதுமப்பாயலில் பயந்தனர். குழந்தை இடி முழக் கம் போலக் கர்ச்சனை செய்தது. இதனைக் கேட்டு இந்திரன் வச்சிராயுதத்தை எறிந்தான். ஆறு குழந்தைகளும் ஓர் உருவாகி இந்திரனை எதிர்த் தது. இந்திரன் தான் வேண்டிப் பெற்ற குழந்தை இதுவென்றறிந்து, குழந்தையின் சினம் தீர்த்து நட்புக் கொண்டாடினுன்.

இக்கதையின் மூலம் இப்பாடல் இயற்றிய கடுவன் இளவெயினனர் முருகனை சிவனது மகன் ஆக்கினர். ஆயினும் அவன் உமை வயிற்றில் பிறக்கவில்லை. தீயில் சுட்டெரிக்கப்பட்ட விந்தி லிருந்து கார்த்திகை மகளிர்க்குப் பிறந்தவன்.

இத்தகைய பிறப்புக் கதைகள் பரிபாடலுக்கு முந்திய வடமொழி இலக்கியத்தில் ஏராளமாக உள்ளன. தமிழ் நாட்டில் முருக வணக்கத்திற்குத் தோற்றமாயிருந்தது வேலன் வெறியாடல். இது வோர் இனக் குழு வழிகாட்டு முறை யாகும். (Tribal Worship). இம்முறையை அகப் பொருள் இலக்கிய நூல்களில் காணலாம். காம நோயுள்ள

மகளிருடைய நோய் இன்னதென்றறியாத தாய் மார்கள் வேலனையழைத்து நோய்க்குக் காரணம் கேட்பார்கள். அவன் களம் வரைந்து, ஆடறுத்து, பூத்தூவி முருக வெறிகொண்டு ஆடிக் காரணம் சொல்லுவான். "முருகின் குற்றம்," என்று கூறுவானுனல் தாய் முருகனுக்கு விழாச் செய்ய நேர்ந்து கொள்ளுவாள். உண்மையான காரணத்தை உள்ளத்திலேயே மறைத்து வைத்திருக்கும் தலைவி, உண்மைக் காரணத்தை அறிய முடியாத வேலனையும், அவனது தெய்வமான முருகனையும் 'மடையர்கள்' என்று கருதுவாள். தலைவியர் உலகியல் உண்மையை அறிந்தவர்களாகவே படைக்கப்பட்டுள்ளனர். வேலன் வெறியாடலை அவர்கள் மதிக்கவில்லை.

"மடையன் மன்ற வேலன்" என்பன போன்ற சொற்ருெடர்களை, அகப்பொருள் இலக்கியங்களில் காணலாம். ஆயினும் பழந்தமிழர்கள் தடைகளைத் தவிர்க்கவும், வெற்றி பெறவும், நோய் திர்க்கவும், வேலன் வெறியாடி முருகு என்ற தெய்வ ஆவேசங்கொண்டு வருவது மொழிதலை நம்பினர் என்றே அக இலக்கியச் செய்திகளிலிருந்து தெரிகிறது.

இத்தெய்வம் குறிஞ்சி நில மக்களது தெய்வம். வேட்டையாடும் மக்களது நம்பிக்கையில் அது வாழ்ந்தது. குறிஞ்சி நிலத்தில் தலைவர்கள் செல்வ விருப்பால், முல்லை நில மக்களின் மாடுகளைக் கவரச் செல்லும் பொழுது, அவர்களுக்கு வெற்றியளிக்கும் தெய்வமாக அவர்களால் வணங்கப்பட்டது. வேட்டைத் தெய்வம், வெற்றித் தெய்வமாக மாறிற்று. இத்தெய்வத்தை இனக் குழுக்களோடு போராடிய மன்னர்கள் வெற்றித் தெய்வமாக வணங்கினர்.

அதற்குமுன் அதற்குத் தந்தையின் பெயரில்லாமல் தாயின் பெயரே இருந்தது. பழையோள் சிறுவன், கொற்றவை செல்வன் என்றே முருகன் பெயர்கள் வழங்கப் பெற்றன. அரசர்கள் ஆணுதிக்க பரம்பரையைச் சேர்ந்தவர்கள். பிற்காலத்தில் அவர்கள் கொற்றவை மகனுன முருகனுக்கு ஒரு ஆண் பரம்பரையைத் தேடினுர்கள்.

அத்தகைய பரம்பரையை அவர்கள் வடமொழி இலக்கியங்களில் கண்டார்கள். ஆனுல் அங்கு முருகன் போன்றதோர் போர்த் தெய்வம், அக்கினியின் மகன் என்று தான் கதைகளில் காணப்பட்டான். இக் கதைகளை "முருக வணக்கம்" என்ற எனது கட்டுரையில் ஆராய்ந்திருக்கிறேன். வடமொழிப் புராணங்களில் அக்கினி முக்கியத்துவம் இழந்து ருத்திரன் முக்கியத்துவமடைந்தபொழுது, பிற்காலப் புராணங்கள் அக்கினியின் புதல்வனுன ஸ்கந்தனை ருத்திரனின் புதல்வனுக்கிவிட்டன. 'ஒரே கடவுள்' என்ற கொள்கை வடநாட்டுச் சமயங்களில் தோன்றிய பொழுது ருத்திரன், சிவனது கூறுகப் பாவிக்கப்பட்டான். சிவனது மகனுக ஸ்கந்தன் ஆகிவிட்டான்.

இந்தச் சிந்தனை வளர்ச்சிக் காலத்தில்தான் இக்கதைகள் தமிழ் நாட்டில் பரவின. அக்கதைகளில் ஸ்கந்தனுக்கிருந்த ஆண் பரம்பரையை, முருகனுக்கும் உண்டென்று கூறிப் புதிய புராணக் கதைகளை தமிழ் நாட்டுப் புலவர்கள் புனைந்தார்கள். இக்கதைகளில் போர்க் கடவுளான கொற்றவை சிறுவன், பைங்கட்பார்ப்பானின் (சிவன்) மகனுக ஆக்கப்பட்டான்.

இப்பாடலில் காணப்படும் கதை இத்தகைய முயற்சிகளில் மிகவும் முற்பட்டது. அதற்கு முன் கதைகளில்லாமல், சிவனின் மகனுக முருகனைக் கூறும் வழக்கம் சிறிதே இருந்தது. தொல்காப்பியர் காலத்தில் சிவன் பிரபலம் பெற்றிருக்கவில்லை. சேயோனே ஒரு நிலத்தின் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டான். சிவன் சிறு தெய்வமாகவே இருந்தார். அவர் "பிறவா யாக்கைப் பெரியோனுகவோ, தனிப் பெருங் கடவுளாகவோ" கருதப்படவில்லை. எனவே செவ்வேள் அவரது மகனுகக் கருதப்படவில்லை.

ஆனுல் மருதநில வாழ்க்கை பெரிதும் செழிப்புற்ற பின்னரே சிவன் தனிப் பெருங் கடவுள் என்று கருதப்பட்டார். அதன் பின்னரே இக்கதைகளைப் புனைந்து முருகனைச் சிவனது மகனுக்கினர். அதற்கு முன் வடமொழி இலக்கியங்களில் அவன் அக்கினியின் மகன்தான். இந்த நிலையில் தான் வேலன் வழிபாட்டில் அவன் 'காய் கடவுள் சேய்' எனப்பட்டான். 'காய் கடவுள்' என்ற சொற்ருெடருக்கு அக்கினியென்று பொருள் கொள்ளப்பட வேண்டும். வடமொழிப் புராணத்தில், அக்கினியின் மகனுன ஸ்கந்தனை வேலன் "காய் கடவுள் சேய்" என்று வாழ்த்துகிருன்.

இவ்வாழ்த்தையும், தெய்வமுற்று ஆடும் வணக்க முறையையும் கடுவன் இளவெய்யினனுர்

வெறுப்போடு நோக்குகிறார். கோயில் வழிபாடு தோன்றிய பின்னர் வேலன் வெறியாட்டை அவர் 'பேய் விழா' என்கிறார். ஏனெனில் அவரது முருக வடிவத்திற்கும் கருத்திற்கும், வேலன் வணங்கும் மரம், விலங்கு வணக்கத்திற்கும், முருகன் தீக் கடவுளின் மகன் என்ற பழைய கருத்திற்கும் வேறு பாடு இருந்தது. 'காய் கடவுள்' என்று தீயை வேலன் குறிப்பிடுகிறான். அக்கினி அக்காலத்தில் சிறு தெய்வம். தம் பாடலில் பெரிய தெய்வத் தின் மகனாக முருகனைக் கூறியிருக்க, வேலன், முருகனது பிறப்பை இவ்வாறு கூறுகிறானே என்று புலவர் கருதியிருக்க வேண்டும்.

வேலன் முருகனை வழிபாடு செய்த விழா எவ் வாறு நடைபெற்றது ?

தேம்படு மலர் குழை பூந்துகில் வடிமணி
ஏந்திலை சுமந்து சாந்தம் விரைஇ
விடையரை அசைத்த வேலன் கடிமரம்
பரவினர் உரையொடு பண்ணிய விசைபினர்
வரிமலர் மதுவின் மரநனை குன்றத்துக்
கோலெரி, கொளை, நறை, கொடி யொடும்
மாலை மாலை அடியுறையியைபிநர் கெழ
மேலோர் உறையுளும் வேண்டுநர் யார்?

இதன் பொருளாவது :

அழகிய வடிவேலுக்கு மலரும், குழையும், துணியும் சார்த்தி வேலன் சுமந்து வருகிறான். அதன்மீது சாந்தமும், மணமும் பூசியிருக்கிறது. கடி மரம், என்ற கடம்ப மரத்தின் அடிப்பகுதியில ஒரு ஆடு கட்டியிருக்கிறது. வழிபடுவோர் அம் மரத்தை வணங்கினர். தீவர்த்திகள் எரிந்தன. உணவும், மதுவும் நிரம்பப் படைக்கப்பட்டன. இவ்வழிபாட்டின்பத்தைப் பெற விழா நடத்துப வர்கள் சுவர்க்கம் வேண்டும் என்ற ஆசை கொள் ளுவார்களோ ? என்று விழாவெடுப்போர் எண்ணு கிறார்கள்.

இவர்கள் வேலையும், கடம்பமரத்தையும், வணங்கி, வேலன் தெய்வமேறிக் கூறும் வாழ்த் தைக் கேட்கிறார்கள். இத்தகைய மகிழ்ச்சிபொங் கும் விழாக்களை நடத்த அவர்களுக்கு வேண்டியது செல்வமும், உணவும், உள்ளக்கிளர்ச்சியும் ஆகும். அவர்களது தொழில் முயற்சிகளுக்குத் தடை வரா மல் பாதுகாக்க அவர்கள் பழைய கருவி வணக்கம், மரவணக்கம் இவற்றின் எச்சங்களையும், குறி சொல்லும் மரபின் எச்சமான வேலனது வெறியா டலையும் விரும்புகிறார்கள். இவர்கள் "மேலோர் உலகம்" எதனையும் விரும்ப வில்லை, வீடு பேற் றையும் விரும்பவில்லை. வேலும். கடம்ப மரமும், வேலன் மீதேறி வாழ்த்துக் கூறும் தெய்வமும், இத்தகைய விழாக்களை நடத்தும் நிலையில் தங் களைச் செல்வமும் மகிழ்ச்சியும் உடையவர்களாக வைத்திருக்க வேண்டுமென்பதே அவர்களது விருப்பம்.

இவர்களது வணக்க முறைகளுக்கும் தற்கா லத்தில் கிராமங்களில் சிறு தெய்வங்களுக்குச் செய்யும் ஊட்டு, கொடை, முதலிய விழாக்களுக் கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருப்பதைக் காணலாம். இன்னும் மரத்தின் மீது மஞ்சணையைப் பூசி விழாச் செய்வோரும், வேலை நட்டு வழிபடுவோரும் உள் ளனர்.

இனி, கோயிலினுள் உள்ள முருகனை, வணங் கச்சென்றவர்கள், தெய்வத்தை வணங்கி வேண் டிக்கொண்டவை யாவை எனக்காணலாம்.

எட்டாம் பாடலில் "உடன் புணர் காதலரும்" பிறரும் கூடி முருகனை வரம் வேண்டுகின்றனர். வழிபடுபவர்களைப் புலவர் காமநுகர்ச்சியில் ஆழ்ந்து இன்பம் பெறுபவர்களாக வருணிக்கிறார்

கூரெயிற்றார் குவிமுலைப் பூணொடு
மாரன் ஒப்பார் மார்பணி கலவி
அரிவையர் அமிர்த பானம்
உரிமை மாக்கள் உவகையமிர் துய்ப்ப
மைந்தர் மார்வம் வழி வந்த
செந்தளிர் மேனியார் செல்லல் தீர்ப்ப
எனவாங்கு
உடன் புணர் காதலரும் அல்லாரும் கூடி
மறு மிடற்றண்ணற்கு மாசிலோடந்த
நெறிநீர் அருவி யசும்புறு செல்வ
மண்பரிய வானம் வறப்பினும் மன்னுகமா
தண்பெருங் குன்ற நினக்கு.

முதலில் அவர்கள் முருகனிடம் எவ்வரத்தை யும் கேட்கவில்லை. "பூமி பிளப்பினும், மழை பொய்ப்பினும், உனக்கு இக்குன்றம் நிலையாக இருப்பதாக" என்று முருகனை வாழ்த்துகிறார்கள். தெய்வத்திடம் பணிந்து வரம் கேட்பதற்குப் பதி லாகத் தெய்வத்திற்கே வரம் கொடுக்கிறார்கள். இது ஆற்றுப் படைகளில் தலைவனை நோக்கிப் பாணர் வாழ்த்தும் மரபில் இருக்கிறது. பாணர்

கள், தலைவர்கள் நீண்ட நாள் வாழ வேண்டும்'' என்று தாமே வாழ்த்துவார்கள். தெய்வங்களைத் துணைக்கழைப்பதில்லை. அதுபோலவே ''நீண்ட நாள் உனது குன்றம் உனக்கு நிலைக்கட்டும்'' என்று வழிபடுவோர் முருகனை வாழ்த்துகிறார்கள். அவர்கள் விருப்பம் நிறைவேறினால் இத்திருப்பரங் குன்றில் அவர்கள் தங்கள் காதலர் காதலியருடன் இன்புறலாம். இந்த விருப்பம் தோன்றுவதற்கு முன் அவர்கள் மனநிலையைக் கூறுகிறார்.

திருப்பரங்குன்றத்தை வருணிக்கும் பொழுது, புலவர்கள் அதன் இயற்கைச் சூழலையும், அச் சூழலும், காமநுகர்ச்சியும் மானிடர்க்கு அளிக்கும் இன்பத்தையும் கூறுகிறார்கள். பரத்தமை ஒழுக் கம் சிறப்பாகக் கூறப்படுகிறது. ஒரு தலைவன் களவுப் புணர்ச்சியைக் கற்பிலும் சிறந்தது என்று கூறுவதோடு அமையாமல், கற்பைச் சிறந்த தென்று கூறுவோர் பொருளிலக்கணத்தின் சிறப் பை அறியாதவரென்றும் கூறுகிறான்.

எனவே இன்பநுகர்ச்சியும், தெய்வ வழிபாடும் பரிபாடலில் முரண்பாடுடையவையல்ல. இன்பநு கர்ச்சி நீடிக்கவும், உலகியல் பயன்களைப் பெற வுமே, மக்கள் வழிபாடு செய்கிறார்கள்.

> ''துன்னித் துன்னி வழிபடுவதன் பயம்
> இன்னு மின்னு மவையாகுக
> தொன் முதிர் மரபினின் புகழினும் பலவே''

என்று வழிபாடுசெய்யும் பெண்ணைப் பற்றி உரை யாசிரியர் குறிப்புக் கூறுவதாவது. ''என்பது பருவங்கண்டு அழிந்த தலைமகள் கேட்ட முருக வேளைப் பரவுவாளாய், இப்பருவத்தே தலைமகன் வருமென்பது படத்தோழி வற்புறுத்தியது''

எனவே முருகனை வழிபட்டால் தனது காத லன் வருவான் என்று நம்பி அவள் முருகனைப் பாடினாள். முருகவணக்கம் பிரிந்த காதலரைச் சேர்த்துவைக்கும் என்ற நம்பிக்கை, அக்காலத் தில் இருந்ததென்று இக்குறிப்பு உணர்த்துகிறது.

வேறோர்பாடலின் முடிவு வருமாறு:-

> அணிநெடுங் குன்றம் பாடுதும் தொழுதும்
> அவையாமும் எம் சுற்றமும் பரவுதும்
> ஏமவைகல் பெறுக யாம் என்றே''

சுற்றம் என்று பண்டை நூல்களில் வழங்கும் சொல், காதல் மகளிரையும், மனைவியையும் குறிக் கும். வேறு அடைமொழியால் குறிக்கப்பட்டால் ஒழிய இச்சொல் ஒரு தலைவனது உரிமைச் சுற்றத் தையே குறிக்கும். நாமும், எமது சுற்றமும் பாது காப்பான இன்பவாழ்க்கை பெறுதல் வேண்டு மென வேண்டிக்கொண்டு, முருகனது குன்றத்தை வழிபடுவோர் பாடித் தொழுகின்றார்கள். அங்கு குன்றமே பாடவும், தொழவும் பெறுவது. குன்றை யும், ஆற்றையும் பழங்குடி மக்கள் வணங்கி வந்த தையும், இன்றும் தற்காலப் பழங்குடி மக்கள் வணங்கிவருவதையும் வரலாற்று முற்காலம் பற் றிய ஆய்வுகளும், தற்கால இனக்குழு ஆய்வு களும் (Ethnology) நமக்கு அறிவுறுத்து கின்றன.

இவர்கள் கேட்ட வரம் என்ன? தாமும் தம் சுற்றமும் பாதுகாப்புடைய இன்பவாழ்க்கை பெறு தல் வேண்டுமென்பதே. இது இவ்வுலக வாழ்க் கையையே குறிக்குமென்பது, திருப்பரங் குன்ற வருணனையில் மக்கள் நிலைபற்றிக் கூறும் பொழுதே வெளியாகிறது. இவர்கள் இவ்வுலக வாழ்க்கையில் தான் பாதுகாப்புக்கோருகிறார்கள். இன்பம் வேண்டுகிறார்கள். பாடலின் காலம், சமுதாயம், வரலாறு முதலிய சூழ்நிலைகளை விடுத்து ஏமம், என்ற சொல் துறக்கம், மேலோர் உலகம், சுவர்க்கம், என்ற பொருளில் வந்துள்ள தாகச் சிலர் விளக்கம் கூறுவர். இவ்வுலகவாழ்க் கையைத் துன்பமென்று கருதுவோரே, இவ்வுலக வாழ்க்கை பொய்யென்று கருதி வேறோர் உலகத் தில் இன்பம் இருக்கிறதென்று நம்புவர். ஆனால் திருப்பரங் குன்றத்தில் வழிபட வருவோர் போக மும், பொருளும் பெற்று இவ்வுலகத்திலேயே இன்பமாக வாழ விரும்புபவர்கள். அவர்களுடைய வேண்டுதலில் வேற்றுலகத்து வாழ்க்கையில் பாது காப்பு வேண்டும் என்ற சிந்தனையே தோன்ற முடியாது.

இந்நிலையிலேயே 'ஏமம்' என்ற சொல் காமம் இன்பம் என்ற பொருள்களில் வழங்கி வந்துள்ளது. (பாடல் 4, அடி 34, பாடல் 7 அடி 40)

'ஏமாக்க' என்ற சொல்லும் இன்புற என்றும் பொருளில் வந்துள்ளது. எனவே இவ்வுலக இன்பத் தையே வழிபடுவோர் வேண்டினர் என்பதும், 'ஏமம்' என்றும் சொல் சுவர்க்கத்தைக் குறிப்பிட வில்லை என்பதும் தெளிவாகிறது.

இனி முருகனது வீரத்தைப் புகழ்ந்துபாடி வாழ்த்தும் பாடல்கள் சில உள்ளன. அவையனைத் திலும் அவுணரை வென்றதைப் பொதுவாகவும், சூரனை வென்றதைச் சிறப்பாகவும் பாடுகின்றன. குருகை வென்றவன் என்றும், ''மாமுதல் தடிந் தோன்'' என்றும் முருகன் புகழப்படுகிறான். சூர்' என்றும் ஓர் அவுணன் பெயர் கூறப்படுகிறது. பிற்காலக்கதைகளில் . சூரபன்மா என்ற அசுர னோடு முருகன் போர் செய்யும் பொழுது அவுணன் பலவடிவங்கள் கொண்டதாகவும் முடிவில் அவ னைக்கொன்றதாகவும் புராணக்கதை கூறுகிறது. அக்கதையில் - சூரன் மாமரம், பறவை குன்ற முத லில் மாயவடிவங்கள் எடுத்ததாகக் கூறப்பட் டுள்ளது.''

மாமுதல் தடிந்தவன் மாமரத்தை வெட்டி யவன் என்பது பொருளாகிறது. 'குருகு' ஓர் பறவை, அதனையும் அவன் கொன்றான், பின்னர் ''குன்றெறிந்தவன்'' என்ற சொற்றொடர், ஓர் மலையைப் பிளந்ததைக் குறிக்கிறது

மானிடவியல் அறிவுகொண்டு இவற்றை ஆராய்ந்தால் இவை, முருகனை வணங்கியவர் களது முற்கால இனக்குழு நினைவுகளின் எச்சம் என்று துணியலாம். பரிபாடற் காலத்தில் முரு கனைத் தெய்வமாகக் கொண்ட மக்களின் முன் னோர்கள் பல இனக்குழுக்களை வென்றிருத்தல் வேண்டும். அவர்களிடம் தோற்ற குழுக்களின் குலக் குறிகள் மாமரம், குருகு, குன்று முதலிய னவாக இருந்திருக்கும். அவற்றில் தமிழ் நாட்டில் இருந்தனவற்றை ஒன்றாக்கி சூரபன்மாவின் பல மாயா உருவங்கள் என்று புராணக்கதை புனையப் பட்டுள்ளது. ஒவ்வோரின மக்களும் தமது இனத் தின் முற்காலப்பகைவர்களை அசுரர்கள், அவுணர் கள் என்றழைப்பது வழக்கம். வடநாட்டு இலக்கி யப்படைப்பில் தோன்றிய ஸ்கந்தன், மயில், சேவல், பாம்பு முதலிய விலங்குகளோடு தொடர்பு படுத்தப்பட்டுள்ளான். இச்செய்தியை முன்னர் விளக்கிய மானிடவியல் கருத்துப்படியே பொருள் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

முற்கால இனக்குழுக்களை வென்ற நினைவு தான் அப்பழைய இனக்குறிகளை அடையாளமாக முருகனோடு இணைத்துக்கொண்டதாகும். இதனைப் பரிபாடல் கதை பல தேவர்கள் தம் உடம்பிலி ருந்து ஒவ்வொரு அடையாளத்தையும் அளித்த தாகக் கூறுகிறது. முதலில் அக்கினி ஒரு யானை யைக்கொடுத்தான். குபேரன் தன் உடலிலிருந்து பிரித்து மயிலைக்கொடுத்தான். எமன் ஆட்டுக் கடாவை அளித்தான். இவையனைத்தையும் மேற் கூறியவாறே பொருள் கொள்ளுதல் வேண்டும். ஸ்கந்தனும், முருகனும் ஒன்றாக இணைக்கப்பட்ட பொழுது, ஒன்றுபட்ட இத்தெய்வத்தின் அடையா ளங்களை, குலக்குறித் தொடர்பிலிருந்து, மானிட வரலாற்றுத் தொடர்பினின்று நீக்குவதற்காக இக் கதைகள் புனையப்பட்டன.

முற்பட்ட வளர்ச்சிநிலையில் கடம்பமர்ந்தவ னும், வேல் முருகனும் இருந்த குழுமக்களின் தெய்வமான முருகன் களவுப்புணர்ச்சியின் காவல் தெய்வமாகவும் இருந்தான். இந்நிலையில் இருந்த ''வேலன் வெறியாட்டைப்'' பின்னர் மகளிர் வழி பாட்டு முறையாக மேற்கொண்டனர். குறிஞ்சி வாழ்க்கையில் களவுப் புணர்ச்சியும் திருமணமும் இருந்தன. எனவே குறிஞ்சி மக்களான குறவரின் தெய்வமான செவ்வேள், குறப்பெண்ணையே கள வுப்புணர்ச்சியில் மணந்துகொண்டான். அவன் ஸ்கந்தக்கற்பனையோடு இணைக்கப்பட்ட பொழுது, ஸ்கந்தனுக்கு ஒரு மனைவியிருந்தாள். அவள் இந்திரனால் ஓர் அரக்கனிடமிருந்து காப்பாற்றப் பட்டு, வளர்க்கப்பட்டாள். தேவசேனா என்பது அவள் பெயர். அவளை மணந்து ஸ்கந்தன் தேவசேனா பதியானான். வடநாட்டுப் புராணக் கதைகளில் ஸ்கந்தன் கற்பு மணம் புரிந்துகொண் டவன் - தமிழ் நாட்டில் முருகன் களவு மண வழக் குடையவர்களின் தெய்வமாக முதலில் இருந் தவன். எனவே இரு தெய்வங்களையும் ஒன்றாக் கும் பொழுது அவனுக்கு காதல் மணத்தால் பெற்ற ஒரு மனைவி ஏற்கெனவே இருந்தாள். வட நாட்டுப் புராணங்களிலுள்ள கதைகளில் ஏற் கெனவே கற்பு மணம் செய்விக்கப்பட்ட மனைவி யொருத்தியும் இருந்தாள். புதுக்கதைகளில் இரு வரும் அவனது மனைவியாக்கப்பட்டனர். கற்பு மணம் சிறப்புடையதாகக் கருதப்பட்ட காலத்தில் இக்கதைகள் இணைக்கப்பட்டிருப்பதால் தேவ சேனை முதல் மனைவியாகவும், வள்ளி இரண்டா வது மனைவியாகவும் ஆனார்கள். ஆனால் தமிழ்ப் பண்பாட்டு வளர்ச்சியில் வள்ளி தான் முருகனுக்கு ஒரே மனைவி. மகளிர் அவனைக் களவில் தலை வனைக் கூட்டுவிப்பவனாகவும், கற்பில் பிரிந்த வரைக் கூட்டுவிப்பவனாகவும், கருதி வழிபட்டனர். இக்குன்றை வணங்குவோர் பெறும் பயன்கள் எவை?

ஆராக்காமமார் பொழிற் பாயல்
வரையகத்தியைக்கும் வரையா நுகர்ச்சி,
முடியா நுகர்ச்சி முற்றுக்காதல்
அடியோர் மைந்தர் அகலத்தகலா
அலர்மென் மகன்றினன்னர்ப் புணர்ச்சி
புலராமகிழ் மறப்பறியாது நல்கும்
சிறப்பிற்றே தண்பரங் குன்று''

(பாடல் 8 — அடிகள் 40 -- 46)

இக்குன்றமும், அதனையுடைய தெய்வமும் காதலர் பிரியாது வாழும் இன்பவாழ்க்கையை யளிக்கும். குறிஞ்சிநில ஒழுக்கமாகிய களவினையும், மருதநில ஒழுக்கமான கற்பினையும் முருகனது இரு திருமணங்கள் காட்டுகின்றன. மருத நிலத்தில் கற்பு மணத்தால் ஒரு மனைவியைக் காதலிக்காது மணந்து கொண்டவன், முருகனது களவு மணத்தைப் புகழ்ந்து, களவு மணத்தில் ஊடலும் பிரிதலும் இல்லையென்பதால் அவ்வாழ்க்கை இன்பமிக்கது என்று கூறுகிறுன்.

காதற்காமம் காமத்துச் சிறந்தது
விருப்போரொத்து மெய்யுறு புணர்ச்சி
புலத்தலிற் சிறந்தது கற்பே அது தான்
இரத்தலும் ஈதலும் இவையுள்ளிடாப்
பரத்தையுள்ளதுவே பண்புறு சுழறல்
தோள் புதிதுண்ட பரத்தையிற் சிவப்புற
நாளணிந்துவக்கும் சுணங்கறை அதுவே
சுணங்கறைப் பயனும் ஊடலுள்ளதுவே
அதனுல்
அகறல் அறியா அணியிழை நல்லார்
இகறலைக் கொண்டு துனிக்கும் தவறிலரித்
தள்ளாப்பொருளியல்பின் தண்தமிழாய்
வந்திலார்
கொள்ளார் இக்குன்றுப் பயன்

பொருள் - களவினைவிடக் கற்பு, ஊடல் உள்ளதால் சிறப்பு அற்றது. அவ்வூடல் தலைவன் வாயில் வேண்டலும், தலைவி வாயில் நேர்தலும் உள்ளிட்ட தலைவனது பரத்தமையொழுக்கத்தால் வருவது. தலைவன் புதிதாகக் கூடிய பரத்தையின் வீட்டில் இருக்கும் பொழுது தலைவி தன் தோழியொருத்தியைச் சிவந்த அணியாலே அணிவித்துத் தனது பூப்பை அறிவிக்க அனுப்புவாள். அதையறிந்த தலைவன் தலைவியின் இல்லத்திற்குச் சென்று அவளைக் கூடுவான். கற்பில் புணர்ச்சி இத்தன்மையது. பரத்தை, தலைவிக்குப் பாங்காயினுர் கேட்கும்படி இவ்வொழுக்கத்தைக் குறை கூறுவாள். கற்பில் புணர்ச்சியின்பம் களவுப் புணர்ச்சியின்பம்போல இயல்பாக உளதாகாது, ஊடுதலால் உண்டாவதாகும். இக்கற்பிற்போலத் தலைவர் நீங்குதல் இல்லாத களவுப் புணர்ச்சியையுடைய மகளிர், தம் தலைவரோடு மாறுகொண்டு ஊடுகின்ற குற்றம் இல்லாதவர். இக்களவுப் புணர்ச்சியே களவு கற்பெனும் இரண்டனுள் சிறந்தது என்று பாராட்டுகிற பொருள் இலக்கணத்தை ஆராயாத தமிழை அறியாத தலைவரே இக்குன்றின் பயன் அறியார்.

துணைவரைப் பிரிந்தவர்களை சிவன் கூட்டுவிப்பான் என்ற நம்பிக்கையை மற்ருேர் பாடலில் காணலாம். தலைவர் வந்து மீண்டும் பிரியாதிருக்கும் பொருட்டு மகளிர் முருகனைப் பாடும் பாட்டை அவன் விரும்புகிருன். அதனுல் அவர்களைச் சேர்த்து வைப்பான் என்ற நம்பிக்கையில் அவர்கள் முருகனுக்கு வழிபாடு செய்வர்.

''கெழிஇக் கேளிர் சுற்ற நின்னை
எழிஇப் பாடும் பாட்டமர்ந்தோயே''

(பாடல் 04 - அடிகள் 23 - 24)

[பொருள்: தலைவியர் தம்மைப் பிரிந்து சென்ற தலைவர் விரைந்து வந்து புணர்ந்து பின் நீங்காமைப் பொருட்டு யாழிசை எழுப்பி உன்னைப் பரவிப் பாடுகின்ற பாட்டினை விரும்புவோனே.]

அவர்கள் பாட்டுக்கு மனமிரங்கி முருகன் அருளிய பின், தலைவர்கள் வந்து தலைவியரோடு சேர்ந்து வாழ்கிருர்கள். அப்பொழுது அவர்கள் முருகனை நினைப்பதில்லை. வையையிலும் பரங்குன்றின் அருவியிலும் நீராடி விழாக் கொண்டாடுகிருர்கள். துணை பிரிந்த மகளிரே தமது கணவரோடு சேர்த்து வைக்க முருகனை வழிபட்டனர் என்று தெரிகிறது. கோவில் சுவரில் எழுதப்பட்டிருந்த ஓவியங்கள் தெய்வங்களைப் பற்றிய ஓவியங்களாக இல்லை.

திருப்பரங்குன்ற மண்டபத்தில் இரண்டு ஓவியங்கள் எழுப்பட்டிருந்தன. அவற்றைத் தம் காதலியருக்குத் தலைவர் காட்டி விளக்குவதாக குன்றம் பூதனுர், பாடல் பதின்மூன்றில் கூறுகிருர்.

''இந்திரன் பூசை, இவள் அகலிகை
சென்ற கௌதமன் சினனுறக் கல்லுரு
ஒன்றிய படியிதென் றுரைசெய் வோரும்''

" இரதி காமன் இவளிவன் என்ரு
விரகியர் வினவ விடையிறுப்போரும் "

களவுப் புணர்ச்சி தமிழ் இலக்கிய மரபு. இதன் அதிதேவதைகளாக இரதியையும் காமனை யும் கூறுவது வடமொழி இலக்கிய மரபு. இவ் வோவியங்களில், களவுப் புணர்ச்சியை விரும்பும் மக்களுக்கு, அதன் கடவுளர்களாக வடமொழி இலக்கியங்களால் குறிப்பிடப்படும் இரதியும் காம னும் ஓவியங்களில் வரையப்பட்டுள்ளனர். அக லிகை கதையும் வரையப்பட்டிருந்தது. வடமொழி மரபுப்படி, இந்திரனும் அகலிகையும் காதலர்கள். கௌதமன், அகலிகையின் தந்தையை அணுகி, தன் கல்வி மேன்மையைப் புலப்படுத்தி, அவளைத் தன் மனைவியாகப் பெற்ருன். இது பிரம மணம். காதலின்றி மணம் நிகழ்ந்ததால் ஏற்பட்ட பின் விளைவை இக்கதை கூறுகிறது. களவின்றி நடை பெறும் பிரம மணத்தால், குடும்பமே அழிவதை இக்காட்சி விளக்குகிறது.

மேற்கூறிய யாவும், தொல்காப்பியர் கருத் துப்படியேதான் பரிபாடல்கள் பாடப்பட்டன என் பதும், கடவுள் வாழ்த்து காம வாழ்க்கைக்குத் தெளிவாக்குகிறது.

திருமணமான கற்பொழுக்க மகளிர் முருகனை வழிபட்டு வரம் கேட்கிருர்கள்.

" கருவயிறுறுகெனக் கடம்படுவோரும்
செய்பொருள் வாய்க் கெனச்
செவிசார்த்துவோரும்
ஐயமரடுகென அருச்சிப்போரும்."
(8ம் பாடல் 106 - 108)

தாம் கருவுற வேண்டுமெனவும், தம் கணவர் களுக்கு செல்வமும், போரில் வெற்றியும் அருள வேண்டுமெனவும் மகளிர் வேண்டுகின்றனர்.

சூரனை வென்றதால் போர்க் கடவுளாகக் கரு தப்பட்ட முருகனிடம் போரில் வெற்றியை வேண்டி அரசரும் வீரரும் வழிபடுகின்றனர். முருகனுடைய போர்ப்படைகளை பலவாருகப் புகழ்கின்றனர். அவனுடைய வெற்றி தமக்கும் ஆகவேண்டு மென்ற உள்ளக் குறிப்பை வெளியிடுகின்றனர்.

" செரு வேற்ருனைச் செல்வ."

" விரிகதிர்முற்ரு விரிசுடர் ஒத்தி,
எவ்வத்தொவ்வா மாமுதல் தடிந்து
தெவ்வுக் குன்றத்துத் திருத்துவேல் அழுத்தி
அவ்வரையுடைத்தோய் நி."

" மாறமர் அட்டவை மற்வேல் பெயர்ப்பவை
ஆறிரு தோளவை, அறுமுகம் விரித்தவை
ஒன்றமர் ஆயமோடொருங்கு அடியுறை
இன்றுபோல் இயை கெனப் பரவுதும்
ஒன்ருர்த் தேய்த்த செல்வ நிற்ருெழுதே "

வீரனை வணங்கி அவன் போர்ப் படைகளைப் புகழ்ந்து பாடினல் தமக்கும் வீரவுணர்வு வரும். போரில் வெற்றி கிட்டும் என்று வீரர்கள் நம்பினுர் கள்.

இந்நம்பிக்கை காரணமாக பாண்டிய மன்னன் திருப்பரங்குன்றத்திற்குப் போய் முருகனை வழிபட் டான்.

சுடரொடு சூழ்வரும் தாரகை மேருப்
புடைவரு சூழல் புலிமாண் வழுதி
மடமயிலோடு மனையவரோடும்
கடனிறி காரியக் கண்ணவ ரோடுநின்
சூருறை குன்றிற்றடவரையேறி மேற்
பாடு வலந்திரி பண்பிற் பழமதிச்
சூடியசையுஞ் " சுவன் மிசைத் தானையிற்
பாடிய நாவிற் பரந்த வுவகையின்
நாடுநகருமடைய சுமைந்தணைத்தே.

அரசன் வழிபடும் கோயிலான பிறகு, இது செல்வம் கொழிக்கும் நிறுவனமாயிற்று. மாத விழாக்களும், ஆண்டு விழாக்களும் மிகுதியும் நடைபெற்றன. செல்வர்களும், கல்வியிற் சிறந் தோரும், வீரர்களும் கோயிலுக்குச் சென்று வழி பட்டனர்.

அவர்கள் தங்கள் தங்கள் துறைகளில் வெற்றி பெற முருகனை வேண்டினர். முருகன் கோயிலின் மண்டபத்தில், அரசவையிற் போலவே பல போட் டிகள் நடைபெற்றன.

" ஆடல் நவின்ருேர் அவர்போர் செறுப்பவும்,
பாடல் பயின்ருேரைப் பாணர் செறுப்பவும்,
வல்லாரை வல்லார் செறுப்பவும் ஓர்
சொல்லால்."

இப்போட்டிகளில் கலந்துகொள்ள முருகன் கோவிலிலேயே ஆடல் வல்ல அடியுறை மகளிரும் (தேவ தாசிகள்) பாடல் பயின்ற பாணரும், சூது

நூல் அறிந்த சூதாடிகளும் இருந்தனர் என்று தெரிகிறது. போராட வருவோர், முருகனது வேலை யும், கவசத்தையும், கொடியையும் வணங்குவர். முருகனது வெற்றிக்குக் காரணமான வேலும், கவசமும், கொடியும் தம் முயற்சிகளில் தமக்கு வெற்றிதரும் என நம்பினர்.

செம்மைப் புதுப்புனல்
தடாகம் ஏற்ற
படாகை நின்றன்று.
வென்றுயர்ந்த கொடி வியன்சான்றவை

பரிபாடற் காலத்தமிழர் தாம் கூறுவது உண்மை யென்பதற்காகக் குன்றின் மீதும், வேலின் மீதும் ஆணையிடுவது வழக்கம். அவ்வாணை பொய்யாணை யாக விருந்தால் அவர்களுக்குத் துன்பம் நேரும். இவ்வச்சத்தால் அவனும் அவன் மனைவியரும் பூவும், அகிலும் சந்தனமும், போன்ற வழிபடு பொருள்களோடு சென்று முருகனை வணங்குதல் வேண்டும்.

எட்டாம் பாடலில் இத்தகைய நிகழ்ச்சி யொன்று கூறப்பட்டுள்ளது. பரத்தையர் சேரியி லிருந்த தலைவனை, தலைவி தூதனுப்பி வரவழைத் தாள். அவன் அவளைப்புகழ்ந்து கூறி அவளைத் தழுவ முயன்றான். அவள் அவனைத்தடுத்து பிற மாதர் மணம் அவன் மேனியில் வீசுகின்றதென்று கூறி, முன்பு அவளுக்குத் திருமணத்தின் போது அவன் அளித்த சூளுரையை மாற்றிக்கொள்ள வேண்டும், என்று சொல்லுகிறாள். அவன் திருப் பரங் குன்றத்திகுச் சென்று வந்ததால் அக்குன் றின் மணம் தன் உடலில் விசுவதாகக் கூறு கிறான். தான் கூறுவது உண்மையென்று அவன் சூளுரைக்கிறான்.

"இனி மணல்வையை இரும்பொழிலும் குன்றப்
பனி பொழி சாரலும் பார்ப்பாரும்
துனியன் மலருண்கண் சொல் வேறு நாற்றம்
களியின் மலரின் மலிர் கால் சிப்பின்னது
துனியனனி நீ நின் சூள்"

அது கேட்டதோழி கூறினள்;

"வருபுனல் வையை, மணல் தொட்டேன்
தருமணவேள்
தண்பரங்குன்றத்தடி தொட்டேன் என்பாய்
கேளிர் மணலின் கெழுவு மீதுவோ
ஏழுலகுமாறி திருவரைமேலன் பளிதோ,
என்னையருளியரு முருகு சூள் சூளின்
நின்னையருளி வணங்கான் மெய் வேறின்னும்
விறல் வெய்யோனூர் மயில் வேனிழனேக்கி
அறவரடி தொடினும் ஆங்கவை சூளேல்
குறவன் மகளாணை கூறலோ கூறேல்"

பொருள்

"வையையும், மணலையும் தொட்டுச் சூளுரைப் பினும் வேலையும், குன்றையும், காட்டிச் சூளுரைத் தல் கூடாது. பொய்ச் சூளாயின், குன்றும் வேலும் உன்னை வருத்தும். வள்ளியின்மீதாணை, பொய்ச் சூள் உரையாதே."

இது கேட்டுத் தலைவன் "எனக்குத் தீங்கு வரு மாயின் அதைத் தடுக்கத் தலைவியே குன்றத்தை யும், முருகனையும் வழிபடுவாள். வழிபாட்டிற்குரிய பொருள்களோடு புறப்படுங்கள்" என்று கூறி முருகனுக்குச் சாந்தி செய்யப் புறப்பட்டான்.

முதலில் முருகன் ஒரு குறிப்பிட்ட சக்தியுடை யவனாக, அதாவது பிணி தீர்க்கும் சக்தியுடையவ னாகக் கருதப்பட்டான். இதனால் இனக்குழு வாழ்க் கையில் அவன் வேலன் மூலம் தன் சக்தியை வெளிப்படுத்தினான். குழுக்கள் இணைந்த காலத் தில் அவன் கொற்றவை என்ற வேட்டைத் தெய் வத்தின் மகனாக வேட்டைத் தொழிலுக்கும், போர்த் தொழிலுக்கும் தலைவனானான். இவை யாவும் மலைச் சாரல் வாழ்க்கையில் தமிழ் மக்களிடத்து எழுந்த நம்பிக்கைகள். குழு வாழ்க்கை அழிந்து சிறு நாடுகள் தோன்றின. இவை குழுக் கூட்டமைப் புக்களே. குழுக்களில் காணப்பட்ட மர வணக்க மும், விலங்கு வணக்கமும், எச்சங்களாக இப்புது சமுதாயத்தில் நின்றன. இதனோடு முருகன் என்ற சக்தியை அவர்கள் மரத்திலும், விலங்குருவத்தி லும் வழிபட்டனர்.

இனக் குழு மக்களின் பெரிய கூட்டமைப் புக்கள், அரசாக இணைகிற பொழுது, வடநாட்டுப் புராணக் கதைகளும், தமிழ் நாட்டுக் குழு நம் பிக்கைகளின் எச்சங்களும் கலந்து முருகன் என்ற கலப்புருவக் கடவுளை தமிழ் மக்கள் தோற்றுவித் தார்கள்.

இவனே திருப்பரங்குன்ற முருகன். இப் பொழுது அவன் அரசன் வணங்கும் தெய்வமாகி விட்டான். செல்வர்களும், வறியவர்களும் அவனை வணங்கினார்கள். ஒவ்வொரு பகுதி மக்கள் வணங் கப்படும் தெய்வமாக முருகன் இருந்தபொழுது ஒவ்வோர் சக்தியுடையவனாக அவன் கருதப்பட் டான்.

	வணங்கிய மக்கள்	சக்தி
1.	வேட்டையாடும் மக்கள்	வேட்டைத் தெய்வம் நோய் தீர்க்கும் சக்தி
2.	குறிஞ்சி நில மகளிர்	காதலரைச் சேர்த்து வைக்கும் சக்தி
3.	குறிஞ்சி நில மக்கள் வெட்சிப் போர்களில் ஈடுபடும்பொழுது	போர்த் தெய்வம் கொற்றவை சிறுவன்
4.	பெரிய இனக் குழுக் கூட்டமைப்புக்கள்	காதல் தெய்வம் போர்த் தெய்வம் வரம் தரு தெய்வம்
5.	பண்பாட்டுக் கலப்புக் காலம்	ஆண் தெய்வத்தின் மகன். சிவ குமாரன். பழைய சக்திகள் அனைத்தும் உண்டு. எல்லா வகைப் போட்டிகளிலும் வெற்றி தருபவன். முக்கிய மாகப் போர்க் கடவுள்.
6.	திருப்பரங்குன்றக் கோயில் தோன்றிய காலம்.	எல்லா மக்களுக்கும் தெய்வம். அரசனுக்கும் தெய்வம். அவன் எல்லா வரங்களும் அருளும் சக்தியுடையவன்.

இத்தகைய சக்திகள், வரலாற்று மாற்றங்களுக்கு ஏற்றபடி முருகனுக்கு வழிபடுவோரால் ஏற்றப்பட்டுக் கூறப்பட்டன. 4, 5, 6 வது காலங்களில் தோன்றிய பாடல்களே பரிபாடல். அதிலும் 4, 5 வது காலத்துச் சிந்தனைகளே மிகப்பெரும்பான்மையாக இப்பாடல்களில் உள்ளன. 6 வது காலச்சிந்தனை குறைவாகவே காணப்படுகிறது.

இச்சிந்தனை வருமாறு. எல்லாச்சக்திகளும் உடைய முருகனிடம், பொருளையோ, இன்பத்தையோ, புகழையோ கேட்கவேண்டாம். அவன் அருளையும் அன்பையும் பெற்று அவன் காட்டிய வழியில் அறம் செய்தால், நாம் கேளாமலேயே அவன் நமது விருப்பங்களையெல்லாம் நிறைவு செய்வான். இச்சிந்தனை அடிப்படைத் தேவைகளான உணவும், உடையும், உறையுளும் நிறைவானவர்களுக்கே தோன்றும். அவர்களிடம் பொருள் இருப்பதால், போகமும், புகழும் எளிதில் கிடைக்கும். எனவே தான் இரண்டொரு பாடல்களில் புலவர்கள்,

"பொருளும் போகமும் புகழும் வேண்டா
அருளும் அன்பும் அறனும்" வேண்டுமென்று பாடுகிறார்கள்.

இவை தவிர உலக இன்பங்கள் பொய்யானவை என்ற கருத்தோ, வேறுலகில் இன்பமிருக்கிறதென்று எண்ணி இவ்வுலக ஆசையை வெறுத்து, அவ்வுலகத்துக்குப் போக வரம் கேட்கும் வேண்டுகோளோ பரிபாடற் காலத்தில் தோன்றவில்லை.

பொருளும், போகமும் அரசருக்கும் செல்வருக்கும் தான், பிறருக்கு வறுமையும் துன்பமும் என்ற நிலை இன்னும் தோன்றவில்லை. அரசரும் செல்வரும் செல்வத்தில் திளைத்தனர். ஏழை எளியவரும் இருந்தனர். ஆனால் இந்த ஏற்றத்தாழ்வு அதற்குப் பின்னுள்ள காலத்தில் உள்ளது போல் பரிபாடற் காலத்தில் மிகுதியாக இருக்கவில்லை. மேலும், இனக்குழுவில் சமமானவர்களாகவும், சகோதரர்களாகவும் வாழ்ந்த நினைவு இன்னும் சமுகத்தின் அடி நிலைகளில் வாழ்ந்தவர்கள் மனத்திலிருந்து அழியவில்லை. எனவே அவர்களிடையே "வாழ்க்கையே துன்பம், பொய்யானது. அதில் இன்பத்தை நாடக்கூடாது" என்ற சிந்தனையும், பேரின்பம் வேறுலகத்தில் உள்ளது என்ற கற்பனையும் அப்பொழுது தோன்றவில்லை.

மார்க்சியம் புரட்சிகரமான பாட்டாளி வர்க்கத்தின் உலகக் கண்ணோட்டமாக வரலாற்று முக்கியத்துவம் பெற்றுள்ளது. இதற்குக் காரணம் "கம்யூனிஸ்டு அறிக்கை" என்னும் நூல் வெளியாகி ஐம்பது ஆண்டுகளில் நடந்த புரட்சிப் போராட்டங்களின் மூலம் மார்க்சியத் தத்துவம்தான் புரட்சிகரமான வர்க்கத்தின் நலன்கள், கண்ணோட்டம், பண்பாடு ஆகியவற்றைப் பிரதிபலிக்கிறது என்பது அனுபவத்தின் மூலம் நிருபிக்கப்பட்டுள்ளது.

- லெனின்.

இருபதாவது நூற்றுண்டுத் தமிழ்க் கவிஞர்கள் பழங் கதைகளைக் கையாண்டுள்ள முறைகள்

தமிழவன்

0.0 சங்க காலக் குறும்பாடல்கள், வடிவத்தில் வளர்ந்து பத்துப்பாட்டின் பாடல்களாக மாறின. இந்தப்பத்துப்பாட்டின்பெருங்கவிதைகளில் கதைத் தன்மை இல்லை. அவைகளில் பாடலின் நீட்சிக்கு ஏற்ப வருணனைதான் நீளுமே தவிர நிகழ்ச்சிகள் நீளா. நிகழ்ச்சிகள் நீளும்போதுதான் அங்கு கதைத் தன்மை தோன்றுகிறது. பெரும்வருணனை களால் நீட்சி பெற்ற சங்ககாலப்பாடல்களில் கதைத் தன்மையும் சேரும்போது அவை சிலப்பதி காரத்தின் காதைகளாக மாறின. இதன்பின் காப் பியங்களின் காலகட்டம் தமிழில் தோன்றியது. காப்பியங்களின் வளர்ச்சி சமுதாய, பொருளா தாரக் காரணங்களால் நின்ற பிறகு சிறு பிரபந் தங்கள் இலக்கியவானை நிரப்பின. இலக்கியமாற் றங்கள் காலம் செல்லச்செல்ல மேலும் தீவிரம டைந்தன. அம்மாற்றங்களுக்குக் காரணமான சமுதாயத்திற்கும் மனிதனுக்கும் உள்ள பாரம்பரிய உறவு மாற்றம் பெரும் அளவில் நடைபெற்றது. அதன் காரணமாக இருபதாம் நூற்றுண்டில் நாவல், சிறுகதை, என்னும் உரைநடை வடிவங் கள் தோன்றின. அவைகளின் மையமாகக் கதை அமைப்பு இருந்தது. சங்கிலித்தொடர்போல அறுந்து போகாமல் வந்த கவிதை வரலாறு இருப தாம் நூற்றுண்டில் மெல்ல மங்கத் தொடங்கியது. இன்றைய வாசகன் முந்திய நூற்றுண்டுகளின் வாசகனின்றும் மாறுபட்டிருப்பதால் இவ்வாச கனின் ஆசையை நிறைவேற்றி, கவிதைக்கும் உயிரூட்ட எண்ணிய எழுத்தாளர்கள், வாசகனுக் குப் பிடித்த கதையைக் கவிதைகளில் கூற முனைந் தார்கள். அவ்வாறு கவிதை மூலம் கதை சொல்ல எண்ணியவர்கள் பழைய கதைக் கவிதைகளாகிய காவியங்களையும், இன்றைய கதை இலக்கியத்தை யும் (நாவல், சிறுகதை) நினைப்பினின்றும் அகற்ற இயலவில்லை. இன்றையச் சமூகச் சூழலில் காவி யங்கள் தோன்ற இயலாது.[1] இவ்வாறு கதைப் பாடல்கள் (Ballads) போல ஒரு புதிய வடிவ மாகக் கதைக் கவிதைகள் தமிழில் தோன்ற லாயின.

அ

1.0. தமிழிலக்கியக் காப்பிய காலத்தில் தமி ழகத்தில் கதை கேட்கும் ஆர்வம் மிக்கிருந்தது. பண்டைய மன்னர் வரலாற்றுக் கதைகள், புராணக் கதைகள், தெய்வக் கதைகள், பஞ்சதந்திரக் கதை கள், புத்தர் ஜாதகக் கதைகள், மகாபாரத, இராமா யணக் கதைகள், தெய்வ அடியார்களின் கதைகள், நாடோடிக் கதைகள் முதலியன அக்காலத்தில் மக்கள் மத்தியில் பெரும் செல்வாக்குடன் மிளிர்ந் தன. 20-ஆம் நூற்றுண்டில் ஆங்கிலேயர் தொடர் பால் ஆங்கில நாட்டு இலக்கியக் கதைகளும், விவிலியக் கதைகளும் தமிழகத்தில் பரவின. இருபதாம் நூற்றுண்டுக் கவிஞர்களும் மக்களுக் குப் பழக்கமான கதைகளை எடுத்தே கவிதைகள் யாத்தனர். பாரதி மகாபாரதக் கதையையும், பாரதிதாசன் சிலப்பதிகார, மணிமேகலைக் கதை களையும், ச. து. சு. யோகியார் கம்பராமாயணக் கதை, விவிலியக் கதை முதலியவற்றையும், கண்ணதாசன் சங்ககால வீரர் கதையையும், நாயக்கர் கால வீரர் கதைகளையும் தங்கள் தங்கள் சரித்திரக் கதைக் கவிதைகளில் கையாண்டுள்ள னர். இனி அவர்கள் கையாண்டுள்ள பழங்கதை கள் எப்படிக் கையாளப்பட்டுள்ளன என்பதைக் காண்போம்.

1.1 முதன்முதலில் தற்காலக் கவிஞர்களில் முதல்வராகக் கருதப்படும் பாரதியின் பாஞ்சாலி சபதம்பற்றிக்காண்போம். பாஞ்சாலி சபதம் வியா சர்பாரதத்திலும் வில்லிபுத்தூரார் பாரதத்திலும் கூறப்பட்ட கதையின் ஒரு பகுதியாகும். அந்தப் பழைய கதையின் ஒரு பகுதியை மீண்டும் பாரதி கையாண்டுள்ளார். பாரதி பின்பற்றிய மூலக்கதை யாசிரியரைப் பின்பற்றித் தமிழில் எழுதிய வில்லி பாரதத்தில் வருகின்ற சூதுப் போர்ச்சருக்கம். ராச சூயச்சருக்கம், முதலியவற்றோடு பாஞ்சாலி சப தத்தை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் போது ஒரு சில மாற் றங்கள் தென்படுகின்றன[2] பல மாற்றங்களில் கீழ் வரும் இரண்டு மாற்றங்களையும் குறிப்போம்.

1. வில்லியின் சூதாடு களத்தைவிட பாரதியின் சூதாடுகளம் மிக வேகமாகவுள்ளது.

2. துச்சாதனன் திரௌபதியை அவையில் இழுத்து வருகின்றான். அக்கொடிய காட்சியைக் கண்டவுடன் வில்லியின் பீமன் கதாயுதத்தைத் தொடுகிறான். தர்மன் பொறுத்திர் இன்னம் பொறும், என்கிறான். எல்லோரும் அமைதியாகின்றனர். ஆனால் பாரதியின் பீமன் அமைதியாகாது தர்மனிடம் கேள்விகள் கேட்கிறான்.

இதுபோன்று வேறு சில மாற்றங்களும் உண்டு. இவ்விரண்டு மாற்றங்களையும் வைத்துக் கொண்டு பி. மகாதேவன் "பாஞ்சாலி சபதம் ஆங்கில அரசு எதிர்ப்புணர்ச்சியைத் தூண்ட எழுதியதே என்னும் கருத்தைக் கூறுவது உண்மையாகிறது.[3]

பாரதியின் காலம் சுதந்திரப்போரட்ட காலம். பாரதியும் அப்போரட்டத்தில் ஈடுபட்ட தீவிரவாதி. எனவே அநியாயத்தை எதிர்த்துப் பீமனை கேள்வி கேட்க வைக்கிறார் பாரதி. ஏனெனில் அநியாயத்தை எதிர்க்காது அமைதியுடன் இருத்தல் பாரதிக்குப் பிடிக்காது. ஆகவே தீவிரவாதிகளின் பிரதிநிதியாகப் பீமனைப் பகைத்து கோபம் கொண்டு பேசவைக்கிறார் பாரதி. இவ்வாறு தன் அரசியல் கருத்துக்களைப் பரப்பவே பாஞ்சாலி சபதக்கதையைப் பாரதி ஒரு சாதனமாகப்பயன் படுத்தியுள்ளார் என்பதை அறிகின்றோம்.

1.2 அடுத்ததாக, பாரதிதாசனாரின் கண்ணகி புரட்சிக்காப்பியம், மணிமேகலை வெண்பா, ஆகிய கதைக்கவிதைகளில் பழைய கதையைக் கையாளும் விதம் பற்றிப்பார்ப்போம். கண்ணகி புரட்சிக் காப்பியத்தில் பாரதிதாசனார் பழைய கதையைத் திரித்தும், சில இடங்களில் விட்டும் கையாண்டுள்ளார். கண்ணகி புரட்சிக் காப்பியம் சுமார் 15 இடங்களில் இளங்கோ எழுதிய மூலக்கதையோடு மாறுபடுகிறது. சில முக்கியமான மாறுபாடுகளைக் காண்போம்.

அ கண்ணகி, கோவலன் திருமணத்தின் போது சேந்தன் என்றொருவன் தமிழ்த்திருமண முறைப்படி மணத்தை நடத்தும்படி வேண்ட வந்திருந்த பூசாரி, நடுங்கி, திருமணத்தின் பெரும்பகுதிச் சடங்குகளையும் தமிழ் முறைப்படி நடத்துகிறான்.[4] ஆனால் சிலம்பில் மாமுது பார்ப்பான் மறைவழி காட்டிட தீவலம் வந்து திருமணம் நடந்ததாகத் தெரிகிறது.[5]

ஆ அரசன், பாண்டியன், இறந்த உடன் அங்கு கூடிநின்ற மக்களுக்குக் கண்ணகி சொற்பொழிவாற்றுகிறாள். பின் தன்மார்பை அறுத்தெறிந்து சோகமுறுகிறாள். மக்கள் இந்நிகழ்ச்சி கண்டு நடுக்குற்று மதுரையை நெருப்புக்கிரையாக்குகின்றனர்.[6] கண்ணகி சொற்பொழிவும் மக்கள் தீயிடலும் சிலம்பில் இல்லை.

இ பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்தாத பல்வகைப் பூதங்களைப் பற்றிய செய்திகள், முற்பிறப்புப் பற்றிய செய்திகள், கவுந்தியடிகளால் கீழ் குலமக்களை நரியாக்கல், போன்ற செய்திகள் கண்ணகி புரட்சிக்காப்பியத்தில் விடப்பட்டுள்ளன.

ஈ கண்ணகி சேரநாடு சென்று உடலோடு வானகம் செல்லவில்லை. குன்றவர்களிடம் தன் நிலைகூறி மரணம் அடைகிறாள்.[7]

உ அறம், பொருள் போன்ற தமிழர் கருத்துக்களை மறைக்க வேதத்தைக் கண்டு பிடித்தோம் அதுபோல் கண்ணகியின் வரலாற்றை என்ன செய்வது என்று ஆரியர்கள் கூடிப் பேசினர்.[8] இச் செய்தி சிலம்பில் இல்லை.

1.2.1. மணிமேகலை வெண்பா என்ற பாவேந்தரின் அடுத்த நூலை இனிக் காண்போம். மணிமேகலை வெண்பாவில் சாத்தனாரின் மணிமேகலை கதையில் உள்ளதைவிட சுமார் பத்து இடங்கள் மாறுபட்டு வருகின்றன. இம்மாற்றங்களில் முக்கியமான சிலவற்றைக் காண்போம்.

(அ) மணிமேகலா தெய்வத்திற்குப் பதிலாகப் பாரதிதாசனாரின் கவிதையில் மணிமேகலை என்ற முதியவள் வருகிறாள்.[9]

(ஆ) மணிமேகலை புத்த தத்துவம் பேசுவது போல் பாரதிதாசனாரின் மணிமேகலை தமிழ்ப் பெருமை பேசுகிறாள்.[10]

(இ) மணிமேகலைமீது அரசன் கொலைக் குற்றம் சாட்டியவுடன் மக்கள் கொதித்தெழுந்தனர்.[11]

(ஈ) காஞ்சி மன்னனிடம் அறிவுரை கூறும் போது 'உள்ளார் உடமை எனல் இல்லார் இழந்ததே' என்கிறாள்.[12] இக்கூற்று சாத்தனார் மணிமேகலையில் இல்லாதது.

(உ) தெய்வம் தோன்றி சக்ரவாளத்தின் சிறப்புக் கூறல், தரும பீடிகை தோன்றி, மணிமேகலை முற்பிறப்பு உணர்த்தல், வேற்றுரு பெற மந்திரம் பெறல், ஆபுத்திரன் கதை, சாதுவன் வரலாறு, போன்றன பாரதிதாசன் நூலில் விடப் பட்டுள்ளன.

(ஊ) பலர் உணவு இடுவதன் மூலமாகவே அமுதசுரபியிலிருந்து எடுக்க எடுக்க உணவு தோன்றுகிறது.

1.2.2. மேற்காட்டப்பட்ட பாரதிதாசனாரின் நூல்களிலிருந்து நமக்குச் சில கருத்துக்கள் தோன்றுகின்றன. அவைகளை ஒவ்வொன்றாகக் காண்போம்.

(அ) சேந்தன் என்ற புதுப் பாத்திரம் கண்ணகி புரட்சிக் காப்பியத்தில் புகுத்தி, திருமணத்தில் ஆரியச் சடங்குகள் கூடாது என்னும் தன் கருத்தை நிலைநாட்டியுள்ளார்.

(ஆ) நம்ப இயலா நிகழ்ச்சிகளாகிய கண்ணகி கோபத்தால் மதுரை தீப்பற்றல், மணிமேகலா தெய்வம் தோன்றுதல்; யாரும் இடாது அமுத சுரபியில் உணவு கிடைத்தல், ஆகியன வற்றிற்குப் பகுத்தறிவுக்கு உடன்படும் முறையில் மாற்றம் கூறியுள்ளார்.

(இ) தெய்வங்கள், மந்திர சக்தி, பூதங்கள், ஆகியன பற்றிய செய்திகள் விடப்படுதல் பகுத்தறிவுக்கு அவை மாறுகின்றன என்பதால்தான்.

(ஈ) மணிமேகலையில் வரும் புத்த தத்துவத்திற்குப் பதில் மணிமேகலை வெண்பாவில் தமிழ்ப் பெருமை பேசப்படுகிறது. இது கவிஞரது தமிழ்ப் பெருமை பாடும் உள்ளத்தைக் காட்டுகிறது.

இவ்வாறு இங்கு (1.2.2.) ஆயப்பட்ட கருத்துக்களிலிருந்து பழைய கதைகளைப் பாரதிதாசனார் கையாளும் முறையை அறியலாம். கீழ்க் கண்ட இரண்டு கொள்கைகள் தோன்றுகின்றன.

1. தனது காலக் கொள்கைகளையும், தனது கொள்கைகளையும் விளம்பரப்படுத்தும் சாதனமாகக் கதைகளைத் திருத்தியும், மாற்றியும் கையாண்டுள்ளார்.

2. கவிஞரால் புகழப்படும் பழைய தமிழகத்தின் பெருமைக்கு அணியாகத் திகழும் காப்பியக் கதைகள் தனக்குப் பிடிக்காத அல்லது தனது இயக்கக் கொள்கைக்குப் பிடிக்காத மடமைக் கொள்கைகளையும் நம்ப இயலா நிகழ்ச்சிகளையும் கொண்டிருப்பது கவிஞருக்குப் பொறுக்கவில்லை. எனவே அவைகளின் மாசு நீக்கப்படவேண்டும், அத்தோடு பழங்காப்பியங்களின் பெருமையை நிலைநாட்டவும் பழங் கதைகளைப் புதுநோக்கில் எழுதியுள்ளார்.

1.3 அடுத்ததாக, ச. து. சு. யோகியாரின் இரண்டு கதைக்கவிதைகளைக் காண்போம். கம்பராமாயணக் கதையின் ஒரு பகுதிக் கதையாகிய அகலிகைக் கதையை எடுத்துப் பல ஆசிரியர்கள் கையாண்டுள்ளனர். ச. து. சு. யோகியாரும் கையாண்டுள்ளார். கம்பராமாயணக் கதையில் சில மாற்றங்கள் செய்துதான் கையாண்டுள்ளார். அம்மாற்றங்களையும் இதற்குரிய காரணங்களையும் பார்ப்போம்.

அ. கம்பன், முனிவன் வடிவம் கொண்டுவந்த இந்திரன் அகலிகையோடு கலந்திருக்கும்போது ''உணர்ந்தனள்; உணர்ந்தபின்னும் தக்கது அன்று என்ன ஓராள்; தாழ்ந்தனள் இருப்ப''[13] எனக் கூறுவதால் உடலால் அகலிகை குற்றம் புரிந்தவளாகக் கூறப்படுகிறாள். ஆனால் யோகியார் கதையில் தவறு நடந்தபின்னர் தான் அகலிகை உணர்ந்தாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. எனவே 'உடற்குற்றம் எங்கு வரும் உளக்குற்றம் இல்லையென்றால்' என்ற கேள்விமூலம் யோகியார் அவளை உடற் குற்றம் உளக்குற்றம் இரண்டும் அற்றவளாகப் படைக்கிறார்.

ஆ. பிரமன் வைத்த போட்டியில் இந்திரன் தோல்வியுற கௌதமர் அகலிகையை மணக்கிறார். ''இவ்வண்ணம் பந்தயத்தை ஏமாற்றி வந்தவற்கு மெய்வண்ண நின்தந்தை மின் உன்னைத் தந்தானே'' என யோகியார் இளமையான இந்திரனுக்கும் அகலிகைக்கும் திருமணம் நடப்பதே சரி; ஆனால் பந்தயத்தில் வயதான கௌதமர் அகலிகையென்ற இளம்பெண்ணை மணக்க ஆசையுற்று, தவறுசெய்து அகலிகையை மணந்தார் என்று கதையில் தன் கருத்தை ஏற்றுகிறார். எனவே பொருந்தா மணத்தைச் சாடவும் யோகியார் உடலாலும் உளத்தாலும் தவறில்லை, என்னும் முடிவுக்கு வருகிறார்.

1.3.1 இனி ச. து. சு. யோகியினுல் எழுதப் பட்ட 'மேரிமக்தலேனுள்' என்ற கவிதைக் கதை பற்றிப் பார்ப்போம். மேரிமக்தலேனுளின் கதை விவிலிய நூலில் காணப்படுகின்றது. ஆங்கிலக் கல்வியும், வரலாறும் மதமும் தமிழகத்தில் பர வத்தொடங்கிய பின் மேலேநாட்டுக் கதையையும் நம் புலவர்கள் பின்பற்றத் தொடங்கிய போக்கு மேரிமக்தலேனு என்ற யோகியாரின் கவிதைக் கதை மூலம் புரிகின்றது. விவிலியத்தில் மேரி மக்தலேனு ஒரு பாவி எனவருகிறது[11] அவள் ஏசுவைப் பார்க்கவந்து தைலங்களால் அவரைப் பூசுகின்ருள். பின்னர் ஏசு அவள் பாவங்களே மன்னிக்கின்ருர் என்று விவிலியம் கூறுகிறது. ஆனுல் யோகியாரின் கதைமாறுபட்டுள்ளது. முத லில் மேரிமக்தலேனுளின் அழகு பல பாடல்களில் வருணிக்கப்படுகிறது. பின்னர் ஏசு வருவதைக் கூறுகின்ருர். பலபாடல்களில் ஏசுவின் அழகு வருணனே இடம் பெறுகிறது. அவள் 'மூர்த்தியை மூர்த்தம் செய்து ஓடிச்சென்று படுக்கையில் விழ்ந்து பாவங்களுக்காக அழுதாள் என்று கூறப் படுகிறது. அழுதபோது அவள் உள்ளத்தில் பேர மைதி நிலவியது' என்று யோகியார் தன்கதையை முடிக்கின்ருர்- இங்கு ஓர் வேறுபாடு தென் படு கிறது. விவிலியத்தில் ஏசுவின் வார்த்தை அவளேப் பாவங்கள் நிக்கியவளாக்குகிறது. ஆனுல் யோகி யார் வருந்தி அவள் அழுததே அவள் பாவங்கள் நிங்க ஏதுவாயிற்று என்கிருர். அது குறிப்பிடத் தகுந்த மாறுபாடாகும்.

1.3.2 ச. து. சு. யோகியார் இருபதாம் நூற் ருண்டுக் கருத்துக்களின் தாக்கம் பெற்றவர். மேல் நாட்டுக்கவிதைகளேக் கற்றவர். பழமை யைப் புதிய நோக்கில் பார்க்கும் போக்கினர். எனவே அவருடைய அகலிகைக்கதை தற்காலப் பெண்ணுக்கு ஏற்படும் பிரச்சினையாகவே நோக் கப்படுகிறது. எனவே கம்பரினின்றும் மாறுபட்டு இருபதாம் நூற்ருண்டுச் சமுதாயத்தின் சூழ் நிலே யாலும் பெண்களும் உற்பத்திக்குப் பயன்படும் விதத்தில் ஆண்களோடு சரிநிகராக உழைக்கிருர் கள் என்றும் இன்றைய நிலேமையை உணர்ந்த தாலும் யோகியார் புதிய கருத்தொன்றைக் கூறு கிருர். இங்கு புறவயமான நிகழ்ச்சிகளும் நடப் புகளும் அகவயமான கருத்தை ஏற்படுத்துகின் கின்றன என்னும் கொள்கையை நோக்குகிருேம். ஆகவே தன் புதியகருத்தை விளக்கும் சாதன மாகப் பழைய கதையைக் கையாண்டுள்ளமை அறி கிருேம். அடுத்து மேரிமக்தலேனுளில் இவர் ஏற் படுத்தியமாற்றம் இவரது சொந்தக் கொள்கையால் ஏற்பட்ட மாற்றமாகும். யோகியார் சக்தி பக்தர். மதவாதி. ஒருவர் தன் பாவங்களுக்காக வருந்தி ளுலேபோதும், அவர் பாவங்கள் மன்னிக்கப்படும் என்னும் தன் கருத்தை வலியுறுத்தவே மேரிமக்த லேனுள் கதையை மாற்றியுள்ளார். இவ்வாறு தன் கருத்துக்களே விளக்கும் சாதனமாகவே பழைய கதைகள் யோகியாராலும் பயன்படுத்தப்பட்டுள் ளன என்பதை அறியலாம்.

1.4 அடுத்தபடியாக நாம் ஆயவேண்டிய கதை இரா. ராகவையங்காரின் பாரிகாதையாகும். சங்கப் பாடல்கள், தனிப்பாடல்கள், பழமொழிப்பாடல்கள் ஆகியவற்றின் சான்றுகளோடு தன் ஆய்வு முடிபு களேயும் பயன்படுத்திப் பாரிகாதை என்னும் இந் நூலே எழுதியுள்ளார். மூவேந்தர் வஞ்சித்துப் பாரியைக் கொன்றதாகவும் பாரிமகளிர் திருமணம் நடந்ததையும் தன் ஆய்வு முடிவுகளால் உண்மை எனக் கொண்டு இவ்வரலாற்றை எழுதியுள்ளார். இவர் ஆய்வு முடிவுகளாகக் கொண்டுள்ளவை பல தமிழர் பெருமை நிலே நாட்டவேண்டுமெனும் எண்ணத்தில் எழுந்தவை என்பதை அறியலாம்.[15] மேலும் தமிழர் வரலாற்றையும், பண்பாட்டையும், மொழியையும், வடமொழி நாகரிகத்தோடு இணேத் துப் பார்த்துப் பெருமை பாராட்டும் பண்பினர் இவர் என்பதைத் தமிழர் வரலாறு என்ற இவரது நூலின் முன்னுரை விளக்கும். ஆகவே பழம் வர லாறும், நாகரிகமும் பெருமைப்படுத்த வேண்டும் என்னும் நோக்கில் எழுதப்பட்டதே 'பாரிகாதை' என்னும் முடிவுக்கு வரலாம். இதனே மறுமலர்ச்சி எண்ணம் (Revivalism) எனலாம்.

1.5. உ. வே. சா. போன்ருேர் சங்க இலக்கி யத்தை வெளியிட்ட கால கட்டத்தில் இலக்கியத் தோடு தொடர்புடையவர்கள் மத்தியில் ஒரு புத் துணர்ச்சி ஏற்பட்டது. சங்க இலக்கியங்களில் வரும் தமிழ் மன்னர்கள் கதைகள் புகழ் பெற்றன. அவர்களுடைய கதைகள் இலக்கியவாதிகள் உள் ளங்களில் புத்துணர்வு ஏற்றியது. மேலும் ஒரு சிலர் பழந் தமிழகம் மீண்டும் தோன்ற வேண்டு மென்னும் உணர்வும் உடையவராயினர். பழைய மன்னர்களின் வீரமும் காதலும் புது இலக்கியக் காரர்களுக்கு உற்சாக மூட்டியது. இத்தகைய பழம் பெருமையைப் பயன்படுத்தியவர்கள் இரு

சாரராகப் பிரிந்து நிற்பதைக் காணலாம். ஒரு சாரார் சுதந்திரப் போராட்ட காலத்தில் தமிழகப் பழம் பெருமையை மக்களுக்கு நினைவூட்டித் தங்கள் இயக்கத்திற்கு உதவினர். கல்கி, தம் நாவல்களிலும் பாரதி தம் கவிதைகளிலும் இச் செயலைச் செய்தனர். இன்னொரு சாரார் பிராமணர் எதிர்ப்பியக்கத்திற்காகத் தமிழகப் பழம் பெருமையைப் பயன்படுத்தினர். இந்த இரண்டாம் வகையினரில் அடங்கும் கண்ணதாசனின் ஆதி மந்தி ஆட்டனத்தி கதைக் கவிதையும், கிழவன் சேதுபதி கதைக் கவிதையும் இங்கு ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப் படுகின்றன. இவ்விரு கதைகளும் எவ்வாறு கண்ணதாசனுல் கையாளப்பட்டுள்ளன என்பதைக் காண்போம்.

1.5.1. முதலில் கண்ணதாசனின் ஆட்டனத்தி ஆதி மந்திக் கதையைக் கவனிப்போம். ஆடற் கலையில் வல்ல ஆட்டனத்திக்கும் மருதிக்கும் காதல், பின்னர் ஆதிமந்தி என்பவளுக்கு ஆடல் கற்பிக்கும் நிலை ஏற்படுகிறது அத்தியுள்ளத்திலிருந்து மருதி நினைவு புலவர் ஒருவரால் அழிக்கப்பட்டு, அத்தி, ஆதிமந்தி திருமணம் நடைபெறுகிறது. ஒருநாள் புதுப்புனல் ஆடலில் அத்தியை ஆறு அடித்துச்செல்ல, மருதி காப்பாற்றுகிருள். பின் ஆதிமந்தி தன் கணவனைத் தேடி வந்ததும் மருதி மறைந்துவிடுகிருள். இக்கதையில் வரும் செய்திகளுக்கும் பழந்தமிழிலக்கியத்தில் வரும்[16] செய்திகளுக்கும் உள்ள வேறுபாடுகளைக் காண்போம்.

அ நல்லிடிக்கோன் என்ற வில்லனும், மருதி என்ற முதற்காதலியும் புதிய பாத்திரங்கள்

ஆ ஆதிமந்தியின் கற்பு நீர்விழாவில் அடித்துச் சென்ற ஆட்டனத்தியைக் காப்பாற்றியதாக இலக்கியம் கூற[17] மருதி என்ற முதற்காதலியால் உயிர் பிழைப்பதாகக் கண்ணதாசன் காட்டுகிருர்.

1.5.2 கண்ணதாசனின் கிழவன்சேதுபதி என்னும் கதைக்கவிதையும் பழைய கதையுடன் பல வேறுபாடுகளுடன் கையாளப் பட்டுள்ளது. அவ் வேறுபாடுகளைக் காண்போம்.

மதுரையை ஆண்ட மங்கம்மாள் மறவர் குலத்துச்சேதுபதியுடன் போருக்கு வந்தாள். மறவர் படைசார்பில் சின்னம்மாள் என்னும் பெண் மும்முரமாகப் போரிட்டாள். ஏனெனில் சின்னம்மாள் காதலன் மதுரையில் மங்கம்மாள் வீரர்களால் கொல்லப்பட்டான். இறுதியில் சேதுபதி வென்றிடினும் சின்னம்மாள் விழ்ந்துவிட்டாள். சேதுபதி அருகில் சென்ருன். சின்னம்மா 'அப்பா' என்ருள். சேதுபதிக்கும் கற்பகம் என்ற காதலிக்கும் பிறந்தவளே சின்னம்மா என்பதறிந்து சேதுபதி கலங்குகிருன். இக்கதையில் சொந்த கற்பனை எவ்வளவு, வரலாறு எவ்வளவு என்பதைக் காண்போம்.

கிழவன் சேதுபதியின் மகளான சின்னம்மாளும் அவள் வரலாறும் கற்பனை. கிழவன் சேதுபதியும் மங்கம்மாளுடன் நடந்த போரும் வரலாற்றுண்மைகளாகும்.

1.5.3 கண்ணதாசனின் இரு சரித்திரக்கதைகளினின்றும் சில செய்திகள் நமக்குப்புரிகின்றன.

1. நல்லிடிக்கோன் என்ற வில்லனும் மருதி என்ற முதற்காதலியும் ஆட்டனத்தி ஆதிமந்தி என்ற கதையில் வருவதாலும், கிழவன் சேதுபதியின் பழைய காதலியான கற்பகத்தின் மகள் சின்னம்மாள் என்ற செய்தியும், சின்னம்மாள் தன் காதலன் கொலைக்குப் பழிவாங்கவே மும்முரமாய் போரிட்டாள் என்ற செய்தியும் கிழவன் சேதுபதியில் வருவதாலும், வேறு கருத்துக்கள் இக்கவிதைகளில் கதையம்சத்தில் பொதிந்து காணப்படாததாலும் கண்ணதாசன் கதைக்கு அதிக முக்கியத்துவம் கொடுத்துள்ளார் என்பது புரிகிறது.

2. புதியதாகச் சேர்க்கப்பட்ட நல்லிடிக்கோன், மருதி, சின்னம்மாள், கற்பகம் ஆகியோர் காதலோடு சம்பந்தப்பட்டவர்களாகக் கதையில் வருவதால், கதையிலும் காதல் கதை சொல்லி வாசகர்களைத் திருப்திப்படுத்தவே கண்ணதாசன் பழைய கதையைப் பயன்படுத்தியுள்ளமை புரிகிறது.

3. காதல் கதை எதிர்பார்க்கும் வாசகரைத் திருப்திப்படுத்துவதுடன் பகுத்தறிவுக்கு ஒவ்வாத, ஆட்டனத்தியை அவன் மனைவியான ஆதிமந்தி கற்பு காப்பாற்றியது என்னும் கருத்தையும் தன் கதையில் ஒதுக்கியுள்ளார் கண்ணதாசன்.

1.6. இவ்வாறு ஒவ்வொரு கவிஞரும் ஏதோ ஒரு குறிக்கோளோடேயே (With a Purpose) பழைய

கதைகளைக் கையாண்டுள்ளனர் என்பது தெரிகிறது. இதுபோல் ஆங்கில இலக்கியத்தில் சீர்திருத்தமும் மறுமலர்ச்சியும் ஏற்பட்ட கால கட்டத்தில் பழைய வரலாற்றுக் கதைகளை எடுத்துப் புது விளக்கங்களுடன் அளித்தவர்களாக வில்லியம் வார்னர், சாமுவேல் டானியல், மைக்கேல் டிரைடன் போன்றோரையும்[18] சேக்ஸ்பியரையும் குறிப்பிடுவர். சேக்ஸ்பியர் சுமார் பத்து நாடகங்களைப் பழைய வரலாற்றைப் பிற்பற்றி எழுதியுள்ளார். சேக்ஸ்பியர் வரலாற்று நாடகத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது திறனாய்வாளர் லில்லி. பி. கேம்பெல் (Lilly. B. Campbell) என்பவர் குறிப்பிடுவதைக் காண்போம். "தற்கால அரசியல் நிலைமைகளை மனதில் வைத்தே சேக்ஸ்பியர் வரலாற்றுண்மைகளைத் திருத்தினர் "[19] இந்தத் திறனாய்வாளர் கூற்றிலிருந்து இருபதாம் நூற்றுண்டுக் கவிஞர்கள் சரித்திரத்தை (அதாவது பழைய கதைகளை) மாற்றியதை சேக்ஸ்பியர் செய்த மாற்றத்தோடு ஒப்பிட முடிகிறது. இது ஆங்கில இலக்கியத்தின் தலைசிறந்த 20-ஆம் நூற்றுண்டு கவிஞரான டி. எஸ். எலியட் தன்னுடைய கதிட்ரலில் கொலை (Murder in the Cathedral) என்னும் நாடகத்தில் கி.பி. 1162-1170-இல் நடந்த ஒரு வரலாற்று நிகழ்ச்சியைக் கருவாக வைத்துள்ளார். அந்நாடகத்தில் இருபதாம் நூற்றுண்டு பாத்திரங்களாக 12-ஆம் நூற்றுண்டுக் கொலைக்காரர்கள் தோன்றினர்[20] என்று ஆய்வாளர்கள் கூறியுள்ளதும் நம்தமிழ்ப்புலவர்கள் 20-ஆம் நூற்றுண்டுக் கருத்துக்களுக்கு ஏற்பப் பழங்கதையை மாற்றியதுடன் ஒப்பிட்டு நோக்குதற்குரியது.

1.7 தமிழில் எழுதிய 20-ஆம் நூற்றுண்டுக் கவிஞர்கள் பழங்காலக்கதைகளைத் திருத்திக்கையாண்டுள்ளதைக்கண்டோம். இதற்குரிய காரணங்களைச் சமூகவியல் நோக்கில் காணலாம். இனக்குழுக்கள் சிதைந்துவரும் காலக்கதைகளும் (ஆட்டனத்தி ஆதிமந்தி) அரசுகள் தோன்றிய பின் எழுந்த காலக்கதைகளும் (காப்பியக்கதைகள்) அக்கால மூடநம்பிக்கைகளும், கொள்கைகளும் கொண்டு விளங்கின. ஆனுல் இன்றைய சமுதாயச் சூழல் வேறு. அடிப்படையான பொருளாதார உறவுகளின் பெரும் மாற்றத்தின் காரணமாக, மொழி, சமயம், தத்துவம் ஆகியன இன்று மாற்றமடைந்துள்ளன. எனவே புதிய கொள்கைகள் பழங்கதைகளுக்குள் நுழைகின்றன. மேலும் வெள்ளையர் ஆட்சி காலத்திலிருந்து புதிய மத்தியதர வகுப்பு ஒன்று எல்லாத்துறைகளிலும் வளர்ந்துள்ளது. அவ்வகுப்பினரின் வளர்ச்சி கதை இலக்கியத்தை வளர்த்தது. எனவே கதைசொல்லுதலைப் பிரதான மாகக் கொள்ளும் கவிதைகள் (கண்ணதாசனின் ஆட்டனத்தி ஆதிமந்தி, கிழவன் சேதுபதி) தோற்றம் பெற்றன.

ஆ

2.0 இனி இருபதாம் நூற்றுண்டுக் கவிஞர்களின் சொந்த கற்பனையில் பூத்த சரித்திரக்கதைகளை ஆய்வோம். இக்கதைகளுக்கும் தமிழில் தோன்றியுள்ள சரித்திர நாவல்களுக்கும் தொடர்புண்டு. இருபதாம் நூற்றுண்டுக் கவிஞர்களால் கையாளப்பட்ட இவ்வகைக் கதைக் கவிதைகளை மூன்றுபிரிவுகளில் அடக்கலாம்.

1. கவிஞர்களின் சொந்த கருத்தை விளக்கக் கதைகள் ஒரு சாதனமாகப் பயன் படுத்தப் பட்டுள்ளன.

2. நீதி சோதனையைப் பிரதானமாகக் கொண்டுள்ள கதைகள்.

3. கதைகேட்க விருப்பமுள்ள வாசகரைத் திருப்திப்படுத்தப் படைக்கப்பட்டவை.

இவை ஒவ்வொன்றையும் தனித்தனியாகக் காண்போம்.

2.1. கவிஞர் பாரதிதாசனுருடைய பெரும் பகுதி கவிதைக் கவிதைகள் முதல் பிரிவில் அடங்கும். குறிஞ்சித்திட்டு, தமிழச்சியின் கத்தி, கடல் மேற் குமிழிகள், அகத்தியன் விட்ட புதுக்கரடி என்பன இப் பிரிவுக் கதைகளாகும்.

முதலில் குறிஞ்சித்திட்டுக் கதை பற்றிப் பார்ப்போம். கடல் கொண்ட குமரி நாட்டின் குறிஞ்சித்திட்டு என்ற நாட்டைத் திரையன் என்ற மன்னன் ஆண்டு கொண்டிருந்தான். அவன் ஒரு நாள் அடுத்த நாடான சென்னைக்கு வந்தான். அங்கு அரிய அணங்கு விநோதையைக் கண்டு காமுற்றுத் தன் நாடு கொணர்ந்து மணந்து கொள்கிருன். விநோதையுடன் வந்தவர்கள் குறிஞ்சித்திட்டில் இதுவரை இல்லாத சாதிகள், மதங்கள், ஆகிய வற்றையும் புகுத்திவிட்டனர். விநோதை தன் அழகையும் தந்திரத்தையும் பயன்படுத்தி

கொலைகள் பல புரிகின்றாள். இறுதியில் விநோதையின் கபட நாடகம் வெளியாகிறது. விநோதை கொல்லப்படுகிறாள். மீண்டும் சாதி சமயம் இல்லாக் குடியரசு குறிஞ்சித் திட்டில் மலரவேண்டுமென்று அமைச்சன் அறிவிக்கின்றான்.

2.1. இக்குறிஞ்சித் திட்டு சரித்திரக் கதையும், சமூகக் கதையும் இணைந்து இடைக்குக்கீழ் மீன் வடிவமும், இடைக்குமேல் பெண் வடிவமும் கொண்டு விளங்கும் நீர்க்கன்னியைப்போல் காட்சி தருகிறது. சென்னையைப்பற்றியும் அங்கிருந்து வரும் பார்ப்பன மாதுபற்றியும் கூறும்போது சமூகக்கதையாகவும், குறிஞ்சித்திட்டு பற்றிக்குறிப்பிடும்போது சரித்திரக்கதையாகவும் தோற்றமளிக்கிறது. இவ்விரட்டைப் பண்பு சென்னையில் தற்போதைய நிலையைமாற்றத்தன் கருத்தை விளக்க முனைந்தவேகத்தில் தன்னினைவின்றி நடந்த ஒன்றாகும்.

2.1.2. இக்கதையில் பாரதிதாசனாரின் மாந்தரில் சாதிவகுப்பது சரியா? 'கடவுள் என்னும் மயக்கில் கவிழ்ப்பது முறையா? என்னும் கொள்கைகளே கதை வடிவம் பெற்று வந்துள்ளன. தமிழகத்தில் சாதியும் மதமும் பார்ப்பனர்கள் வந்ததால்தான் வந்தன என்னும் தன் கருத்தை விளக்க குறிஞ்சித்திட்டைக்கவிஞர் படைத்துள்ளார். மேலும் குடியரசுமுறை ஏற்றமுறை என்னும் கொள்கையை மற்ற கவிதைகளில் வலியுறுத்துவது போல இக்கதையிலும் வலியுறுத்தியுள்ளார். ஆகவே இவ்விரு கருத்துக்களையும் விளக்கும் சாதனமாகச் சரித்திரக்கதை இக்குறிஞ்சித்திட்டில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

2.2 அடுத்ததாகத் தமிழச்சியின் கத்தி என்ற பாரதிதாசனாரின் கதைக் கவிதையை நோக்குவோம். ராஜாதேசிங்கு என்னும் வரலாற்று அரசன் பெயர் வருவதன்றி மற்ற செய்திகள் புனையப்பட்டவையே. எனவே தமிழச்சியின் கத்தி கற்பனைக் கதைப்பட்டியலில் சேர்தற்கு உரியதே.

இனிக்கதையைக் காண்போம். ராஜா தேசிங்கின் சுபேதார்களில் ஒருவனான சுதரிசனன் வளவனூர் பக்கம் வருகிறான். அங்கு திம்மன் கொடுத்த இளநீரை உண்டு, திம்மனின் மனைவி மீது காமுறுகின்றான். திம்மனையும் அவன் மனைவியையும் ஏமாற்றி செஞ்சிக்கு அழைக்கிறான். பின் அவளை மருந்திட்டு மயக்கித் தன் எண்ணத்தை முடிக்கிறான் சுதரிசனன். அவள் உணர்வு பெற்று சுதரிசனனைக் கத்தியால் குத்திக் கொல்கிறாள்.

2.2.1. இக்கதையில் 'முத்தமிழ் நாட்டுக்கு மானம் பெரிதன்றி மூச்சு பெரிதில்லை காண்' என்ற கருத்து விளக்கப்படுகிறது. மற்ற பிராமண எதிர்ப்பியக்கத்தினரைப் போல் இவரும் மானமுள்ள தமிழகம் என்று தமிழகப் பெருமை பேசக் கதையைப் பயன்படுத்தியுள்ளார்.

2.3. கடல்மேற் குமிழிகள் என்ற வேறொரு பாரதிதாசனாரின் கதைக் கவிதையைக் காண்போம்.

புலித்திறல் என்ற அரசன் திறல் நாட்டை ஆண்டுவந்தான். செம்மறித்திறல் என்பவன் அரசனின் தந்தைக்கும் வேடர் குலப் பெண்ணுக்கும் பிறந்தவன். செம்மறித் திறனுக்கும் அரசியின் தங்கை பொன்னிக்கும் காதல். இதுபோல் அரசன் மகனுக்கும் ஓர் பூக்காரி மகளுக்கும் காதல். குலப்பெருமை பேசும் அரசன் இந்த ஜோடிகளைச் சிறையில் அடைக்கிறான். இறுதியில் நாட்டில் கலவரம் மூண்டு மக்களும் அரசனும் போரிட மக்கள் வென்று குடியரசாக நாடு மாறுகிறது. காதலர்கள் மகிழ்கின்றனர்.

2.3.1. இக்கதையில் இரண்டு கருத்துக்களைக் கவிஞர் விளக்குகின்றார்.

1. திராவிடருக்குள் மேல்சாதி கீழ்ச்சாதி பேதம் பார்த்தல் தவறு.

2. அரசுகள் இருந்தால் இத்தவறுகள் இருக்கும். எனவே குடியரசு ஏற்படவேண்டும். அரசுகள் அழியவேண்டும் என்னும் கவிஞர் எண்ணம் 'வலியோர் சிலர் எளியோர்தமை வதையே புரிகுவதா? மகாராசர்கள் உலகாளுதல் நிலையாம் எனும் நினைவா?' என்னும் தனிப்பாடல் மூலமும் தெரிகிறது.

2.4. அடுத்து, பாரதிதாசனாரின் அகத்தியன் விட்ட புதுக்கரடி என்னும் கதைக் கவிதையை ஆய்வோம்.

அகத்தியன் என்னும் பெயரைத் தவிர மற்ற அனைத்தும் இக்கதையில் கற்பனையாக அமைகின்றன. அகத்தியன் தமிழகத்திற்கு வடநாட்டிலிருந்து வந்தவன். ஒருமுறை அரசனை பழித்துறை

என்பவன் எதிர்க்கிருன். அரசன் அவனைக் கைது செய்கிருன். உடனே பழித்துறை நாங்கள் வறுமையிலே வாட நீ வளமையிலே வாழலாமா? எனக்கேட்கின்ருன். இக்கேள்வி அரசனைத்திடுக்கிடவைக்கிறது. உடனே அகத்தியனை அழைத்து அவனது கொள்கையான 'செல்வம் முற்பிறப்பு வினையாலேயே தீர்மானிக்கப்பட்ட ஒன்று' என்னும் கருத்தைப் பரப்பச்சொல்கிருன். இவ்வாறு வேள்வி, சாதிபோன்றவற்றிற்கும் காரணம் அகத்தியன் என்று இக்கதையில் விளக்குகிருர்.

2.4.1 சாதி, சமயம், வினைப்பயன், வேள்வி செய்தல் ஆகியன வடவரால் வந்தவை என்னும் கருத்தை விளக்க மற்ற கதைகளைப் போல் இக்கதையையும் கவிஞர் பயன்படுத்தியுள்ளார்.

2.5. இனி 'சிற்பி' என்னும் புதுக் கவிஞர் ஒருவருடைய சிரித்த முத்துக்கள் என்னும் கவிதையைப் பார்ப்போம்.

புனல் நாட்டு அரசி அல்லி நீர்ச் சுழல் மிக்க புலித்துறை என்னும் கடல் துறையிலிருந்து முத்துக்கள் வேண்டும் என்கிருள். உடனே மன்னன் மக்களுக்கு அறிவித்துப் பரிசும் தருவதாகக் கூறுகிருன். தென்னன் என்ற செம்படவன் நோயால் வாடும் தன் மனைவியை மீட்கப் பணமின்றி, முத்து எடுக்கப் புறப்படுகிருன். பல துன்பங்களுக்குப் பிறகு முத்து எடுத்து அரசனிடம் சேர்க்கிருன். ஆனல் அவன் மனைவி இறந்துவிடுகிருள். அரசன் கொண்டு சென்ற முத்துக்களைக் கண்ட அரசி ஆபரணத்தில் பதித்துக் கொண்டுவரலாகாதோ என விசுகிருள். அம்முத்துக்கள் 'தொத்திவிட்ட நோய் மாற்ற வழியில்லாமல் செத்திட்டாள் ஒருத்தி, இங்கே சித்திரத்துப் பசுங்கிள்ளை மற்றொருத்தி செருக்காலே எங்களைத்தான் வெறுத்தெறிந்தாள்,' என்று சொல்லி வீழ்ந்தன எனக் கவிஞர் கூறுகிருர்.

2.5.1. இக்கதையில் இருவேறு உலகங்களின் இயற்கை கூறப்படுகிறது. ஓர் உலகம் உடலுழைப்பை நம்பி ஏழ்மையில் வாடுவது என்பதும் இன்னொர் உலகம் உழைப்போரை ஆணையிட்டுச் செல்வத்தில் வாழ்வது என்பதும் இயற் பண்பு மிளிரக் காட்டப்படுகிறது. இக்கருத்தை எடுத்துக் கூறி விளக்கச் சரித்திரக் கதையொன்று இக்கவிஞரால் கையாளப்பட்டுள்ளது.

2.6. இவ்வாறு குறிஞ்சித் திட்டு, தமிழச்சியின் சக்தி, கடல் மேற் குமிழிகள், அகத்தியன் விட்ட புதுக்கரடி, சிரித்த முத்துக்கள் என்னும் சரித்திரக் கதைகளைத் தான் வாழும் சமுதாயத்தின் பிரச்சினைகள் என்று தங்களாலும் தாங்கள் சார்ந்திருக்கும் குழுக்களாலும் தீர்மானிக்கப்பட்டவைகளுக்கு, தங்களாலும் தாங்கள் சார்ந்திருக்கும் குழுக்களாலும் கொடுக்கப்படும் விளக்கங்களைப் பிரதிபலிக்க இரு கவிஞர்களும் பயன்படுத்தியுள்ளனர் என்பதை இதுவரை கண்டோம்.

2.7. இனி இரண்டாவது பிரிவுக் கதைகளை ஆராய்வோம். இவை நீதி போதனையைப் பிரதான மாகக் கொண்டவை. பாரதிதாசனுரின் காதலா கடமையா, வீரத்தாய் ஆகியனவும் கவிஞர் சுரதாவின் 'வன்னிய வீரனும்' இப்பிரிவைச் சார்ந்தவை.

முதலில் 'காதலா கடமையா' என்ற கதையை ஆய்வோம். மாழைப் பேரரசன் கொன்றை நாட்டை வென்று ஆண்டுவரும்போது மக்கள் மகிணனைத் தலைவனுகக் கொண்டு விடுதலைக்குக் கிளர்ச்சி செய்தனர். மகிணனின் காதலி கிள்ளை. ஒருநாள் பேரரசன் கிள்ளையைக் கண்டு விருப்புற்று விடுதலைக்கு விலையாகக் கிள்ளையைக் கேட்கின்ருன். மகிணன் தன் காதலி செத்தால் நாடு விடுதலை அடையும் என்னும் கடமையுணர்வினுல் தன் காதலியைக் கொல்ல வாளைத் தூக்கினுன். மாழைப் பேரரசன் அதைத் தடுத்து விடுதலை வழங்கினுன். பின்னர் "உண்ண உடுக்க உறைய நுகரவும் மண்பொருள் சரிநிகர் மக்கட் பொதுவெனச் சட்டம் செய்வதாம்" எனச் சட்டமியற்றப் பட்டு நாடு குடியரசாகிறது.

2.7.1. இக்கதையில், காதலைவிட கடமை உயர்ந்தது; எனவே எல்லோரும் கடமை செய்வீர் என்னும் தொனியில் நீதிபோதனை பிரதானமாகவும், நாடு குடியரசாக வேண்டும், உடமைகள் பொதுவெனச் சட்டம் செய்யவேண்டும் என்னும் கருத்துக்கள் மெதுவாகவும் கூறப்படுகின்றன. எனவே இக்கதை நீதி போதனையும் பயன்பாட்டுத் தன்மையும் கொண்டு (Didactic and utilitarian) விளங்குகிறது.

2.8. 'வீரத்தாய்' என்ற பாரதிதாசனுர் கதையும் பிரதானமாக நீதி போதனையையும் ஓரளவு பயன்பாட்டுத் தன்மையும் கொண்டு விளங்குகின்றது.

மணிபுரிநாட்டின் சேனுபதியும் மந்திரியும் சேர்ந்து ஆட்சியைக் கைப்பற்றச் சதிசெய்தனர். இறுதியில் சதி வெளியாக இளவரசன் சுதர்மன் 'இந்தமணிபுரிதான் இங்குள்ள மக்களுக்குச் சொந்த உடமை' என்று குடியரசு ஏற்படுத்து கிருன்.

2.8.1. இக்கதையில் அரசர்களை யாரும் துன் புறுத்தல் தவறு என்னும் நிலவுடமை நீதி போதிக் கப்படுகிறது. அறம் வெல்லும் என்னும் நீதி போதனையைப் பிரதானமாகவும், நாடு குடியரசாக் கப் பெறல் வேண்டு மென்னும் எண்ணத்தை மெது வாகவும் விளக்க இக்கதை பயன்படுத்தப்பட்டுள் ளது.

2.9. சுரதாவின் 'வன்னிய வீரன்' என்னும் கதைக் கவிதையைப் பார்ப்போம். கிருஷ்ண தேவ ராயரைத் தமிழ் வீரன் காந்தவராயன் எதிர்க் கிருன். கிருஷ்ணதேவராயன் முதற் போரில் தோற்கிருன். அதன்பின் காந்தவராயனின் ஆசை நாயகி மூலம் கிருஷ்ணதேவராயன் காந்தவரா யனைக் கொல்கிருன்.

2.9.1. 'அறிவிற் சிறந்தோனுயினும் காந்த வன் ஒழுக்கம் இழந்ததால் உயிரையே இழந் தான்' என்னும் கருத்து போதிக்கப்படுகிறது. 'ஒழுக்கம் ஓம்புக' என்னும் நீதி போதனைக்காக மட்டுமே இக்கதை கையாளப்படுகிறது.

2.10 இனி மூன்ரும் பிரிவுக்கதைகளைக் காண் போம். இப்பிரிவுக்கதைகள் கதைகேட்கும் வாச கரைத் திருப்திசெய்யப் பயன்படுவனவாகும். பார திதாசனின் பாண்டியன் பரிசும், கண்ணதாசனின் மாங்கனி என்ற கதைக் கவிதையும் இவ்வகையைச் சார்ந்தன. கதிர்நாட்டின் ஆட்சி நரிக்கண்ணனுல் வீழ்த்தப்பட்டு இறுதியில் மீண்டும் கதிர்நாடு இள வரசி மூலம் முடியாட்சி பெறுகிறது என்று கூறும் பாண்டியன் பரிசும், அடலேறு என்னும் படைத் தளபதி முதலில் காதலித்த மாங்கனி என்ற கணிகையைச் சந்தர்ப்பத்தால் விட்டுப் பகைநாட்டு மன்னனின் மகளைத் திருமணம் முடிக்க, பலநாட்க ளுக்குப் பிறகு மாங்கனியைக்காண எல்லோரும் இறக்கின்றனர் என்று ஓரளவு சிலப்பதிகாரக் கதை அம்சத்துடன் எழுதப்பட்டுள்ள மாங்கனியும் கதை வாசகனின் ஆசையைக் கவிதை மூலம் நிறை வேற்ற எழுந்தவை என்று கூறுவதைவிட வேறென்றும் கூற இயலாது.

3.0 இக்கட்டுரையில் கீழ்க்கண்ட முடிவுகள் கூறப்படுகின்றன. அவைகளை ஒவ்வொன்ருகக் காண்போம்.

3.1 பழைய கதைகளைக் கையாண்ட கவிஞர் கள் அத்தனைபேரும் (இரா. ராகவையங்காரைத் தவிர) கதைகளைத் திருத்தியும் சில பகுதிகளை விட்டும் சில பகுதிகளைச் சேர்த்தும் எழுதியுள்ளனர்.

3.2 பாரதி தன்னுடைய பாஞ்சாலி சபதத்திலும் பாரதிதாசன் மணிமேகலை வெண்பா, கண்ணகி புரட்சிக்காப்பியம், குறிஞ்சித்திட்டு, தமிழச்சியின் கத்தி, கடற்மேல் குமிழிகள், அகத்தியன் விட்ட புதுக்கரடி என்பவைகளிலும், சிற்பியின் 'சிரித்த முத்துக்'களிலும் பழங்கதை (சரித்திரக்கதை) பயன்படு பொருளாகக் (Utilitarian) கையாளப் பட்டுள்ளன.

3.3 பாரதிதாசனுரின் காதலா கடமையா, வீரத் தாய் இரண்டும் நீதி போதனையைப்பிரதானமாக வும் வன்னியவீரன் என்ற சுரதாவின் கவிதை நீதி போதனையை முழுமையாகவும் செய்யும் கதை களாகும்.

3.4 பாரதிதாசனுரின் காதலா கடமையா வீரத் தாய் என்பன நீதி போதனையைப் பிரதானமாகச் செய்யவும் ஓரளவு பயன்படு பொருளாகவும் கதை யைப் பயன்படுத்தியுள்ளன.

3.5 கண்ணதாசனின் பழங்கதைகளைப் பயன் படுத்திய கவிதைகளும் புதுக்கதையும் வாசகனின் கதை ஆசையைத் திருப்படுத்த எழுதப்பட்டனவே.

3.6 கண்ணதாசனைத் தவிர பழங்கதைகளைத் திருத்திக்கையாண்ட கவிஞர்கள் சேக்ஸ்பியர், டி. எஸ். எலியட்போல தற்கால அரசியல், சமுகக் கொள்கைகளின் பாதிப்பைக் கையாண்ட கதை களில் காட்டியுள்ளனர்.

3.7 கண்ணதாசனின் ஆட்டனத்தி ஆதிமந்தி ஓரளவு பயன்படுபொருளாகக் (slight utilitarian) கவிஞருக்குப் பயன்பட்டுள்ளது.

சங்க இலக்கியத்தில் திங்கள்

டாக்டர் தா. வே. வீராசாமி, எம். ஏ., பிஎச். டி.

[சங்க இலக்கியத்தில் திங்கள் என்னும் கட்டுரையில் சங்க காலத்திற்குச் சமமான வரலாற்றுக் காலத்தில் வாழ்ந்த மக்கள் சந்திரனைப் பற்றிப் புனைந்த புராணக் கதைகளை ஆராய்ந்து, அதனைத் தெய்வமாகவோ, தெய்வாம்சமாகக் கருதியிருப்பதைச் சுட்டிக்காட்டிவிட்டு, அத்தகைய புனைகதைகள் சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படவில்லை என்று ஆய்வாளர் கூறுகிறார். இந்த வேறுபாட்டின் காரணத்தை இனித்தான் ஆராய்தல் வேண்டும். சங்க இலக்கியத்தில் கவிஞர்களது கற்பனை மனிதனது உணர்ச்சிகளோடு திங்களைத் தொடர்பு படுத்துகிறதென்றும், அதையொட்டியே சில புனைகதைகள் தோன்றியுள்ளன வென்றும் ஆய்வாளர் கூறுகிறார். சங்க காலக்கவிஞர்கள் அதனை ஓர் இயற்கைப் பொருளாகக் கருதி, மனித சிந்தனைகளோடு கற்பனைரீதியில் இணைத்துக்கதை புனைந்துள்ளார்கள். சங்க இலக்கியங்களில் மதியைப் பற்றிக் கூறும் பகுதிகளை ஆசிரியர் சேகரித்துத் தந்துள்ளார். மதியம் போன்ற இயற்கைப் பொருள்களைப் பற்றி சங்க காலச்சமுதாய நிலையில் வாழ்ந்த கவிஞர்கள் இவ்வாறெல்லாம் நினைத்ததற்குக் காரணம் என்ன என்ற வினாவிற்கு விடைகாண வேண்டிய ஆதாரங்களை இக்கட்டுரை அளிக்கிறது. - ஆசிரியர்.]

0.1.0. பழங்கால மக்கள் திங்களை உயிருள்ள பொருளாகக் கருதினர். அவர்களில் சிலர் மதியை ஆணாகக் கொண்டது போலவே சங்க இலக்கியமும் கூறும். கடலின் ஏற்ற இறக்கத்திற்கு மதியே காரணம் எனப் பொதுவாகக் கருதினர். மதியின் தேய்வும் பெருகலும் அக்கால உழவர்கட்குப் பருவ கால அறிவையும், பின்னர், காலப் பகுப்பையும் காணத் துணைபுரிந்தது.

0.1.1. பழங்கதைகளில் மதி பற்றிப் பல கதைகள் சிறந்த இடத்தைப் பெற்றுள்ளன.[1] இத்தகைய கதைகள் சங்க இலக்கியத்தில் காணற்கரியன. மதியின் கறை பற்றி வழங்கும் பழங்கதைகள் கணக்கற்றன. முயல் பற்றிய கருத்து மட்டுமே சங்க நூல்களில் காண்கிறோம். இந் நம்பிக்கை திபெத்தியர் கருத்துடன் ஒப்புடையது.[2]

0.1.2. அக்கால மக்கள், கொடிய விலங்கோ அரக்கனோ மதியத்தை உண்டு உமிழ்வதாக நம்பி அஞ்சினர்.[3] சங்கப் பாடல்களில் மதியைப் பாம்புண்ணும் கருத்தே காணப்படுகிறது. அது கண்டு சான்றோர் வருந்திய வருத்தத்தில் கிரகணம் பற்றிய அச்ச நிலைக்கு மாறாகப் பிறர் துன்புறுதலைக் கண்டு வருந்தும் மனித உணர்வையே காண்கிறோம்.[4]

1.1.1. புறநிலையில் திங்களைச் சங்க காலப் புலவர்கள் நன்கு அறிந்திருந்தனர். மேற்கே கதிரவன் மறையக் கிழக்கே எழும் மதியத்தின் ஒளி, பால் போன்றும் பகல் போன்றும் விளங்கியதைக் கண்டு மகிழ்ந்தனர்.[5] இரவின் அழகு பெருக மதி வலம் வரும்.[6] அப்போது ஆம்பல் போன்ற மலர்கள் மலர்வதையும் நெய்தல் போன்றவை கூம்புவதையும் கண்டனர்.[7] இங்ஙனம் நிலவில் மலர்கள் நிலையைக் கூர்ந்தறிந்தனர்.

1.2.1. அகவாழ்வில் திங்களைப்பற்றி விரிவான செய்திகளைக் காண்கிறோம். அவற்றை மதியத்தால் பெற்ற பயன் எனக்கொண்டு அதனையும் இன்பம் துன்பம் என இரண்டாகப் பிரிக்கலாம், மேலும் இவற்றுள் 'தன்னிலை' 'பிறர் நிலை' என இரு உட்பகுப்புக்களையும் அமைக்கலாம்.

1.2.2. வெண்ணிலவைத் தலைமக்கள் துய்க்கும்போது தன்னிலை இன்பத்தையும்,[8] குழந்தையுடன் நிலவை விளையாட அழைக்கும் போது பிறர்நிலை இன்பத்தையும்,[9] காண்கிறோம். நிலவில் காணும் இன்பப்பயன் குறைவே.

1.2.3. ஆயின், துன்பப்பயன் மிகுதியாக உள்ளது. முன்னிலவில் தந்தையுடன் வாழ்ந்த செல்வநிலை, இன்றைய நிலையில் இல்லையே எனத் தமக்காக வருந்தும் நிலை[10] ஒரு வகைப் போக்கு. பிரிந்த தலைவனைக் காட்டாவிடில் நிலவின் மீது வேட்டை நாயையும், வேடரையும் ஏவுவதாகக் கூறி அச்சுறுத்துவதும், தேய்ந்திடப் பழிப்பதும்[11] மற்றொருபோக்கு. பிரிந்த தலைவன் மதியைப் பார்த்துத் தன்னிடமும் தலைவிமுகமாம் ஒருமதி உள்ளது என எண்ணுவதில் பிரிவின் ஏக்கம் புலப்படும்.[12] இவை யெல்லாம தம் துன்பத்தில் தாமே வருந்தும் நிலை.

1.2.4. பிரிந்த தலைவியை நிலவொளியில் தேடும் தாயிடத்தும்,[13] பாலில்லாது வருந்தும்

குழந்தைக்கு நிலவைக் காட்டும் தாயிடத்தும்[14] பிறருக்காக நிலவில் வருந்தும் நிலை புலப் படுகிறது.

1.2.5. எனவே, சங்கப் பாடல்கள் நிலவுப்பயனில் தன்னிலைத் துன்பத்தையே மிகுதியாகக் கொண்டுள்ளன.

2.1.1. சங்க நூல்களில் காணும் மதியின் உவமநிலையைப் பின்வருமாறு பிரிக்கலாம்.

1. இயற்கை நிலையில் மதி :
   (அ) தனிநிலைப் பொருள்
   (ஆ) சூழ்நிலைப்பொருள்
2. இயற்கை இறந்தநிலையில் மதி :
   (அ) பாம்புள் மதி
   (ஆ) தெய்வநிலை.

2.1.2. மதியின் 'தனிநிலை' என்பது பிறை வளர்ச்சியும் நிலவொளியுமாகும். 'சூழ்நிலை' என்பது மதி, விண்மீன்களுடன் தோன்றும் காட்சி, முகில்போன்ற பொருள்களால் மறையும் காட்சி ஆகியவை ஆகும்.

2.1.3. மதியின் தனிநிலையில் பெரிதும் காணப்படுவது பிறையே. பிறையில், குறிப்பாக எட்டாம் நாட்பிறை மகளிர் நெற்றிக்கு உவமை யாவது மிகுதி.[15] அத்துடன் தாழ்ந்த பொருள் களாகிய உடைந்த வளையும்,[16] குளக்கரையும்,[17] பன்றிக் கொம்பும்,[18] உயர்ந்த பொருள்களாம் ஆரமும்,[19] யானைக்கோடும்,[20] மத்தகமும்[21] பிறைக்கேற்ற பொருள்களாம். எட்டாம் நாட் பிறை, பாலையாழின் வறியவாய்க்கும் ஒப்பாகும்.[22] பிறை வளர்ச்சிபோல் காம உணர்வு பெருகும்.[23] முழுமதி பெரும்பாலும் மகளிர் முகத்திற்கும்[24] சிறுபான்மை அரசன் முகத்திற்கும்[25] குடைக் கும்[26] கடவுளரில் முருகன் முகத்திற்கும் மாலின் கண்ணிற்கும்[27] உவமையாகும். நிலவொளியை மணலாகவும் மணற் குன்றாகவும் காட்டுவது பெருவழக்கு.[28] மேலும் முல்லை அரும்பும்[29] கதை யும்[30] வேலும்[31] நரை முடியும்[32] இணையும். கதிர்பரப்பும் நிலவினை ஆரும் அமைந்த உருளைக்கு ஒப்பாக்குவர்.[33]

2.1.4. சூழ்நிலையில் மதி விளங்குவதும் மறைவதும் என இரு நிலையில் புலப்படும். பிறை செவ்வானில் விளங்கும்போது, போர்க்களக் குருதி யில் தெரியும் யானைக் கோடாகக் காணும்.[34] மதியம் மீன்சூழ்ந்த நிலையில் பல்பொருளுக்குவமை யாகும். அந்நிலையில் வெள்ளிக் கலனும் பொற் கலமும்[35] தோழியும் தலைவியும்[36] சுற்றமும் அரச னும் ஆகிய இணைகள் பொருந்துகின்றன. மேலும் இவ்வுவமையில் பூனையும் குட்டியையும் காட்டும் நிலை மிகச் சிறப்பு வாய்ந்தது.[37] மதியை மறைப் பன இருளும், மேகமும், புகையுமே.

அவற்றில் மதியுடன் இருள் சேர்ந்தநிலைக்குக் கடலும் கானலும் அல்லது வலையுணங்கு முன்றி லும், மேகமோ அகிற்புகையோ மூடி மதிநிறத்தை மாற்றின் அது தேன் கூடும், முகிலால் மறைந் தும் வெளிப்பட்டும் தோன்றும் மதிபோல் மாடக் கொடியின் அசைவால் மறைந்து தோன்றும் மகளிர் முகமும் ஒப்பாகும்.[38] பகலில் இயல்பாக ஒளியற்றுக் காணும் மதியம் பகன்றை மலரை நினைவூட்டும்.[39]

2.1.5. மதியை அரவுண்பது (கிரகணம்) சங்க இலக்கியங்களில் பயின்று வருகிறது. பொது வாக, பாம்புமதியை உண்பதும் அது தப்புவதும் என இருசெயல்கள் உள. இவை சங்கப் புலவர்கள் உள்ளத்தைப் பெரிதும் கவர்ந்துள்ளன. எனவே, தலைவனைப் பிரிந்த தலைவியின் முகத்திற்குப் பாம்புண்மதி உவமை ஆகிறது.[40] புறப்பொருளி லும் இவ்வுவமையின் ஆற்றலைக் காண்கிறோம். வெண்டாமரையை வண்டு மொய்க்கும் போதும், கள்ளிடு வள்ளத்தைக் கை ஏந்திய போதும், மலை வாளையில் கதிரவன் மறையும் போதும், மதியைப் பாம்புண்ணும் செயல் வெளிப்படுகிறது.[41] சங்க இலக்கியத்தில் சூரியகிரகணம் எங்கும் காணப்படா விடினும்[42] சந்திர கிரகணம் கதிரவன் மறைவுக்கு உவமையாவது குறிப்பிடத்தக்கது. பாம்பின் வாயிலிருந்து மதி தப்புவதுபோல் பகைவரிடமி ருந்து ஆநிரை மீண்டது, மதியைப் பாம்பிடமி ருந்து கண்ணன் காப்பாற்றுவது, வெள்ளேறு தழு விய மறவனை மற்றொரு காரேறு குத்துவதற்கும் ஒப்பாகும்.[43] இதில், கண்ணன் மதியைப் பாம்பிட மிருந்து காப்பாற்றினான் என்ற நம்பிக்கை நிலவி யதை அறிகிறோம்.

2.1.6. மதியத்தைத் திருமாலின் கண்ணாக நற்றிணைக் கடவுள் வாழ்த்தில் கண்டு, பரிபாடலில் அவருடைய சங்காகவும், நித்திலமதாணியாகவும்

காண்கிறோம. நிலவின் மறுவைத் திருமகளாக்கு வதுடன் திருமாலே மதியம் எனவும் காண்கி றோம்.[44] இங்ஙனம், திங்கள் திருமால் போன்ற கடவுளரின் உறுப்பாகவும் அணியா கவும் தாழ்கின்ற நிலையைச் சங்க இலக்கியத் தில் உணர்கிறோம்.

3.1.1. அரசியலில் மதியத்தை அரச னோடு இணைப்பதை

1. ஒப்பிடல் :
   (அ) வடிவம்
   (ஆ) செயல்
2. தாழ்த்தல் :
   (அ) மதியின் குறை
   (ஆ) அரசனின் மிகுந்த ஆற்றல்

என்ற முறையில் காணலாம்.

3.1.2. வெண்டிங்களின் தோற்றம் அரச னின் வெண்கொற்றக் குடைபோல் தெரியப் பாண னும் விறலியும் அதைத் தொழுதனர். தொழப் படாத மதியைத் தொழுதற்குக் காரணம் அரசன் குடையோடு ஒப்புமை கண்ட நிலையே எனப் புற நானூற்றுப் பழைய உரையாசிரியரின் கருத்தை இங்கு நினைவு கூர்தல் நன்று.[45]

3.1.3. வளர்பிறை போல் அரசன் வள ரவும், நிலைபெறவும், தேய்பிறைபோல் அவன் பகை மறையவும் விரும்பினர்.[46] இது பற்றிய கருத்து மதியின் தேய்வைக் கண்டபோது மாறி யது. எனவே மதி, அரசனினும் தாழ்ந்ததாகக் கூறிப் பின் 'வெண்டிங்களுள் வெயில் வேண்டினும் விளைவிக்கும் ஆற்றல் தம் அரசனிடமிருப்பதாக எண்ணினர். இவ்வாறு மதியை அரசனினும் தாழ்வாகக் கருதும் காலத்தில் பாண்டியர் மதிக்குலத்தைச் சார்ந்தவர் என்ற கருத்து எழச் சான்றில்லை. இது பிற்காலத்தில் தோன்றி யிருத்தல் கூடும்.

4.1.1. எனவே, சங்க நூல்களில் காணும் மதிபற்றிய கருத்துக்களை வடநூல்களில் காணும் செய்திகளோடு ஒப்பிடின் மதிபற்றிப் பிற்காலத் துச்செய்தி வளர்ச்சிபற்றிய தெளிவு காணலாம்.

4.1.2. மதியின் பிறப்பு பற்றி வடநூல் களில் அறிவது போன்று தமிழில் செய்திகள் இல்லை.[47] மதி தக்கன் மகளிர் 27 பேரை மணந் ததோ, தகாத முறையில் புதனைப்பெற்றதோ குருந்த மலர்க்குதிரை பத்துப் பூட்டிய மூவாழித் தேரில் செல்வதோ போன்ற செய்திகள் இல்லை. ஆயின் கதிரவன் பற்றி இத்தகைய செய்திகள் உள்ளன.[48] உலக உயிர்களைத் தன்னிடம் சிறிது காலம் இருக்கச் செய்து பின்பு சுவர்க்கத்திற்கோ உலகிற்கோ செலுத்துவதை மதியின் தேய்வு வளர்ச்சிகள் விளக்குவதையும்[49] வளர்ச்சியை வரு ணனாகவும் தேய்வை மித்திரனாகவும்[50] காண்ப தையும் சங்க நூல்களில் காணல் அரிது.

4.1.3. வேதங்களில் மதியம் மற்ற கடவு ளர்க்கு இரண்டாம் நிலை பெற்றிருந்தது[51] போலவே பரிபாடலிலும் காண்கிறோம். (2.1.6) இருக்கு வேதத்தில் 9ஆம் மண்டலத்தில் மதியைச் சிறப்பித்துப் பாடுவது[52] போலவே பொதுவாகக் கலித்தொகையிலும் சிறப்பாக முல்லைக் கலியிலும் மதியம் பற்றிய செய்திகள் உள்ளன. நிலவைத் தேவர்கள் உண்ட செய்தி பொதுவாக உள்ளது[53] மதியம் வாழ்வின் வளத்தையும் சாவையும் குறிப் பதாக நம்பியதை மதியத்தின் தேய்வுப்பெருகலும் கொண்டு அறியாதோர்க்கு மாய்தலையும் பிறத்தலை யும் அறியக் காட்டும் நிலையில் ஓரளவு காண லாம். மதியம் சகடணைதல் பாம்புணல் போன்ற செய்திகளை ஓரளவே சங்க நூல்களில் அறிகிறோம்.

4.1.4. எனவே வட நூல்களில் காணும் மதியின் பிறப்பு, வாழ்வு, நிலைபேறு பற்றிய விரிவான புராணச் செய்திகள் சங்க காலத்தில் அருகியே வழங்கிவந்தன. அத்தகைய அருகிய செய்திகளையும் மிகுதியாகக் கொண்ட பரிபாடல், கலித்தொகை ஆகியவை சங்க நூல்களில் பிற்பட் டன எனக்கொள்ளமுடிகிறது.

5.1.1. சங்க இலக்கிய வாழ்வில் மதி பெற்ற ஆற்றலை நன்கு காணமுடிகிறது. நற்க ணவனைப் பெறப்பெண்டிர் பிறையை வணங் கினர்.[55] திங்கள் ஊர்கொண்டால் மணம் பேசி, மதிசகடணைந்த நன்னாளில் மணம்செய்து, மண மக்களின் கட்டிலின் மேற்கட்டியில் திங்கள் ஓவியம் தீட்டினர்.[56] திங்களுள் தீத்தோன்றாதது போன்று தலைவனும் பொய்யான் என நம்பினர்[57]. குழந்தை நெற்றியில் பொற்பிறை அணிவித் தனர்.[58] மதி அறுமீனின் அருகிருக்கும்போது கார்த்திகை விழாவும், மார்கழிமாத் திங்களில்

திருவாதிரை விழாவும் கொண்டாடினர்.[59] இது தோடர்களின் நம்பிக்கையோடு ஒப்பிடத் தக்கது.[60]

5.1.2. மதியைக் கண்டு குரங்கு கோலால் புடைப்பதும், நிலவில் வேங்கைப்பூவை வேங்கையின்புள்ளி என அஞ்சிப்பெண்யானை ஓடுவதும், மதிநிழலைத்தன் கணவனென அணைக்கும்போது அதுவரக்கண்டு பெண் அன்னம் நாணுவதும் மதி தரும் நகையின்பம்.[61] ஆயின், நிலவொளியின் கடற்கரை நண்டைக்கண்டு அதன் மீது தேரைச் செலுத்தாது விலக்கி ஊர்தலில் உயிரிடத்து அருளூட்டும் துணையாகிறது நிலவு.[62]

5.1.3. மதிபற்றிய செய்திகளைச் சங்க நூல்கள் கூறும்முறை :

பதிற்றுப்பத்து	(பதி)	2	சதவீதம்
ஐங்குறு நூறு	(ஐங்)	3	,,
குறுந்தொகை	(குறு)	5	,,
நற்றிணை	(நற்)	10	,,
பரிபாடல்	(பரி)	10	,,
பத்துப்பாட்டு		13	,,
அகநானூறு	(அக)	14	,,
புறநானூறு	(புற)	20	சதவீதம்
கலித்தொகை	(கலி)	23	,,

5.1.4. மதிபற்றிய செய்திகளையெல்லாம் தொகுத்துக் காணின் குறைவான செய்திகளை மதி பற்றிக் கூறும் ஐங்குறுநூறு அதனை மலர்க் குவமை யாக்குவது சிறப்புடைத்து. பாம்புண் மதியைப் பல வகையிலும் பயன்படுத்தும் கலித்தொகை. பிற்காலப்பிள்ளைத் தமிழுக்குரிய கருவை அகநானூறு புறநானூறு கலித்தொகை ஆகியவற்றில் காண்கிறோம்.[63] அருகிய பிறை வணக்கத்தையும், சிவன் திருமாலுக்கு மதிதாழ்ந்த இரண்டாம் நிலையையும் உணர்கிறோம். கரிகாலன், பொறையன் ஆகியோரையும் மதியோடு ஒப்பிடுவதால் மதிக்குலம் பாண்டியர்குலம் என்ற கருத்தே சங்க இலக்கியத்தில் இல்லை.[64] பாம்புண்ணுமதி நிலையைப் பற்றிய வானிலைக்கோளறிவு தெளிவாக இருந்தது.[65]

5.1.5. முடிவாக, சங்க இலக்கியம் திங்களைப் இயற்கைப் பொருளாகவே பெரிதும் கொண்டு, தனிவாழ்வு அரசியல் வாழ்வு ஆகியவற்றில் கலக்கச்செய்து, உயிர்கட்கு அருள்புரிதற் குத்தக்க துணைப்பொருளாகக் கொண்டது.

அடிக் குறிப்புகள்

1. திங்கள் பிறரைச் சாவிலிருந்து தடுத்துத்தான் செத்துப்பிறத்தல் ஒரு கதை. கறுப்பு மனிதனின் கேடயத்திலிருந்த மதியை யாரோ திருடிச்செல்ல அவன் நிலவை வானிலிருந்து மக்களுக்கு ஒளி தருமாறு குரல் கொடுத்தது வேறொருகதை. உணவிற்காக மரமேறினர் கிழத் தந்தை. அம்மரத்தை வானோங்கி வளருமாறு மகன் செய்ய அத்தந்தை அங்கேயே மதியமானது மற்றொரு கதை.

2. மதியின் முகத்தில் உடன் பிறந்தாள் வீசிய சாம்பற்கறை என எஸ்கிமோக்களும், மரம் என மந்தராக்களும் வலைபின்னும் கிழவன், மான் என மலேசியர்களும் மதியை முயல் தாக்கியது என மெக்சிகோமக்களும் முயலே குடியேறியதாகத் திபேத்தியர்களும் நம்பினர். இந்தியர்களும் நண்டு, முயல், மான், மரம், மனிதன், கிழவி என மதிக்கறை பற்றிப் பல கருத்துக்கள் கொண்டிருந்தனர்.

3. செவ்விந்தியர், மதியை எலிகொறிப்பதாகவும், அரக்கர் தின்னுவதாகவும் நம்பினர்.

4. குறுந் 395
5. மது 547 - 9, சிறு. 250, நற் 348, அக 122
6. மது 8 - 9, கலி 32, பெரு 17 - 8
7. கலி 72, 28, 145
8. குறு 359
9. கலி 80
10. புற 112
11. நற் 196, கலி, 145, 144
12. நற் 62
13. நற் 271
14. புற 160
15. குறு, 129, 226, நற் 120, 316, ஐங் 371, அக. 57, 136, 179, 192, 207, 306, பரி 2, கலி, 45, 52, 55, 67, 99, 124, 125, 126, பொருள். 25
16. குறு. 307
17. புற. 118, பட் 34 - 8
18. அக. 322, ஐங் 264
19. புற. 22, 372
20. அக 115, 295, புற. 359
21. புற. 22
22. பொரு. 11 - 2
23. குறு. 289
24. சிறு 157 - 8 கலி 55, 64, அக. 253. 299
25. புற. 67

26. கலி 100, புற. 3, 31, 175
27. முரு. 86 - 8 நற், கட
28. நற் 31, 159, குறு, 123, அக. 20, 200, புற. 17 பொரு 213, மது 114.
29. ஐங். 454
30. புற 378
31. பதிற். 61; அக. 123
32. பரி. 1
33. சிறு. 251 - 3
34. பெரு. 412 - 4
35. புற. 160, பெரு 477 - 81
36. கலி. 104
37. சிறு. 219 - 20, மது 769 - 70, பரி. 19 அக. 297
38. குறு. 81, கலி 42, 39 பட். 82, 3, மது 449 - 53
39. ஐங். 456
40. குறு. 395, நற் 128, 377 அக. 313. கலி, 15, சிறு : 183 - 5
41. சிறு 183 - 5, பரி 10, அக 114
42. The treatment of Nature in Sangam Literature-(1957) M. Varadarajan, p. 250.
43. புற. 260, கலி 104
44. பரி. 3 - 1
45. புற. 60
46. மது 193 புற, 6, 56; மது. 195 - 6
47. மதி, திருமால் மார்பிலும் பாற் கடலிலும் தோன்றினுன் எனவும் மதியின் பெற்ருேர் அத்திரி அனுசூயை எனவும் கூறுவர்.
48. Sun in Sangam - V. Veerasami, Journal of the Tamil Dept. University of Kerala, Vol. I. p. 20 - 26.
49. Indian Thought and its Development - (1951) - Albert Schweitzer, P. 48
50. The Religion of India (1894) E. W. Hopkins, P. 185
51. இருக்கு - 64, 3. 85
52. Indian Philosopby Vol. I. 1958 S. Radhakrishnan, P. 67
53. பரி. 53
54. Religous Symbolism 1955 Ernest Johnson, P. 46
55. குறு, 178; அக 239; மது 193
56. அக. 2, 86, 136, நெடு, 158 - 63
57. கலி 41
58. கலி 81
59. அக. 141, பரி. 11
60. Encyclopaedia of Religions and Ethics Vol. XII, P. 63
61. ஐங் 280, 229, கலி 70
62. நற். 11
63. அக 54, புற 160, கலி 80
64. பு. 65, நற். 346
65. பரி. 11

டார்வினும் மார்க்ஸும்

எவ்வாறு, டார்வின் நெடுங்காலமாக நிலவி வந்த கருத்தாகிய, விலங்குகளின் இனமும், தாவரங்களின் இனமும் ஒன்றுக் கொன்று சம்பந்த மில்லாதவை, "ஆண்டவனுல் படைக்கப் பட்டவை," மாருத இயல்பு கொண்டவை என்ற கருத்தை மாற்றி அவற்றின் மாறும் இயல் பையும், பரிணுமத்தையும் நிருபித்ததன் மூலம், உயிரியலை ஒரு விஞ்ஞான அடிப்படையின் மேல் நிறுவினுரோ, அவ்வாறே மார்க்ஸும், "சமுதாயமென்பது தனி மனிதர்களின் இயந்திரத் தன்மையான கூட்டு என்றும், ஆளும் வர்க்கத்தாரின் விருப்பம் போலத் தன்னை எல்லா வகை யிலும் மாற்றிக் கொள்ளும் தன்மையுடையது" என்றும், (அல்லது) நீங்கள் விரும்பினுல், சமுதாயம் மற்றும் அரசாங்கத்தின் விருப்பத்திற் கேற்ப மாற்றிக் கொள்ளும் தன்மையு டையது என்று சொல்லிக் கொள்ளலாம்) அச்சமுதாயம் எளிதான முறையில் உருவாகிறது, மாறுகிறது என்றும் நிலவி வந்த கருத்தை அடியோடு மாற்றி, சமுதாயத்தின் பொருளாதார அமைப்பு முறை என்பது குறிப்பிட்ட உற்பத்தி உறவுகளின் கூட்டு மொத்தமே என்ற கருத்தை நிறுவியதன் மூலமும், அத்தகைய அமைப்பு முறைகளின் வளர்ச்சியானது வரலாற்றுப் பாதையில் இயற்கையாகவே நிகழுவது என்ற உண்மையை நிறுவியதன் மூலமும், முதன் முறையாக சமுகவியலை விஞ்ஞான அடிப்படையின் மேல் அமைத்தார். — லெனின்

The Theory and Practice of Epic art in Indian Literature

A. V. SUBRAMANIA AIYAR

[The author classifies epics into two types, authentic and literary. The first type is an integrated work consisting of folk elements and the second is the work of genius drawing his materials from folk elements. Examples for the first type is Iliad and Mahabharatha and Ramayana and for the second the works of Vergil, Kambar and Kalidasa. The generalised rulse of the epic are contained in Dandin's Kauya Darsana. But the poets did not follow these traditions closely. Parallel to the development in Sanskrit, the rules for epic in Tamil were formulated in Tholkappiam but there were no epics at that age. The epics developed at a later age and the commentators of Tholkappiam have referred to epics extant in their days. S Vaiyapuri Pillai has written a book on the age of epics. We expect more light on the subject. Many moot questions may be asked. What social and cultural milieu produced epics in the north and the south of our country? While epic characters are revered and deified in the north why have our epic characters except Kannagi fall short of epic stature? Why have no authentic epie developed from folk elements beside the lone exception of Chilappadikaram. Our so called epics of the early period are partly narrative and partly polemical treatment of philosophy and theology of the Buddhist and jain religions. These may not be considered true epics by epic standards of Greek, Roman, German and Sanskrit. Why did not epics develop in ancient Tamil culture as in other ancient cultures. Why was there a flowering of epic poetry in the 13th snd 14th Centuries? — *Editor.*]

The evolution of the concept of the epic in Indian literature, especially in the most ancient languages of Sanskrit, Tamil and the growth of epic poetry in them are of absorbining terest. A brief examination of the general characteristics of epic poems, according to the Western and Indian conceptions would be necessary for this study.

W. M. Dixon neatly sums up a rough idea of the epic in the followlng words:— "Yet, heroic potry is one, whether of the East or West, North or South, its blood and temper are the same; and the true epic, wherever created, will be a narrative poem, organic in structure, dealing with great characters in a style commensurate with the loftiness of the theme, which tends to idealise their characters and actions and to sustain and embellish its subject by means of episode and amplification."[1] In such general terms the idea is fairly comprehensive, but a few more details are required to make the picture a little concrete. In an epic the canvas is a very large one. The stories, legends and myths dealt with either in the main body or episodes are generally the common possession of the people. The narrative is in an elevated form and tone and in large strides. The characters and actions, though variously motivated are dramatic and striking in nature and the hero wades through adventures, dangers and battles to his destined end of victory or defeat. The general outlook and conception partake of the cosmic; the inter-mixture of the

supernatural shapes the story, action and characters; men and gods and semi-divine and superhuman creatures meet and mingle naturally as if belonging to to a common stock. All these are woven by the epic poet into a broad unity in a style and diction, that produces a sustained effect without tiring the hearers and readers. The epic is not only an epitome of the civilisation of the people of the age in which it is born, but also of the emotional make-up of Man at that stage, including its permanant substratum, which he shares with the other animals. It is, besides, a sure measure of the development and features of the language in which it took shape.

Modern literary criticism has divided the epic into two classes, the authentic or natural like Homer's Iliad and Odyssey and the literary or the artificial like Milton's Paradise Lost and Virgil's Aeneid. We are now concerned with the basis of such a division and not with its soundness, which has been challenged by some critics. In the authentic epic the poet is not in the picture; he is not known except by mere name, without any historical details about his age or life, which leads to the doubt whether the poem was the work of one or more. The theme is neither new nor invented; it consists of the stories, traditions, myths and legends of one or more people, that were generally handed down from generation to generation orally through fireside tales, folksongs and ballads. The poet took this material and wove it into an epic poem in a style and manner, that would facilitate its musical recitation, which was the only method of preserving and communicating a poem, when writing had not been invented, or after such invention, when learning and writing were so arduous that only a few pursued it. The style had to be such as to aid memory and recitation. This need which was a paramount social one resulted in the authentic epics containing repetition of set phrases and ideas, diffuseness in narrative and discursive mess in dialogue. The conscious art of the poet was subordinated to other ends, arising out of his obligation to respond to the needs of the society in which he lived. All the same, the genius of the poet was the deciding factor in the shape of the epic and the quality of its poetry.

In the literary epic, however, the poet is at the centre of the picture and becomes all important as he is its sole creator and as his genius and conscious art permeate the whole poem. The theme and its development have become the subject of his contemplation and design and the product of his intellect and creative power working on some great subject of history, religion, mythology or national legend. For instance, though Milton took a Biblical theme Paradise Lost is a new epic of brilliance and Kamban's Ramayana is altogether a grand new creation, in spite of his having given a Tamil version of Valmiki's epic, keeping fairly close to it. This is due to the fact that the development of the epic had to keep pace not only with the progress of civilisation, but also with the advancement in the art of poetry, the literary medium. The broad epic purpose and manner and appeal may be common both to the authentic and literary epics, but in the matter of architectonics, the development of character and poetic medium are different, in most cases the literary epics having the advantage over the authentic ones. L. Abercrombie considers that all the authentic epics of the western world, excepting Homer's, are inferior to the literary epics as poems and attributes the superiority of even Homer himself to the force of his poetic genius.

There is one essential feature, however, which is common to all epics,

authentic as well as literary, of all ages and all languages. This is the supernatural element in them. Notwithstanding its rationalism the modern mind is so constituted that for it, the supernatural has a reality, with an inscrutable power to sway it. Hence no epic poem can exist without this element. Technically speaking, there may be and are epic poems on purely historical or romantic subjects, free from any supernatural content but they lack the power of enduring appeal. In some epics the supernatural element may be almost pervasive, being closely interwoven with the story, in such a manner that, shorn of it, the narrative itself loses its sap and becomes thin. In other cases the supernatural may be used as a device of intervention at the crucial stages of the narrative to remove the tangles and help its unimpeded flow. A writer puts it thus:— "A situation can never be intricate, nor the reader ever in pain about the catastrophe, as long as there is an angel, devil or magician to give a helping hand" [2].

The reason why the supernatural can not be avoided is that it is inherent in all myths and legends, which invariably form the bulk of the epic material in all languages. The mythology of a people, though born before their religion becomes a basic part of it afterwards. There is nothing unnatural or unholy about mythology, because it is the product of the human mind and imagination, at the first, and hence the most vital stage of their creative period. A little reflection will show that mythology is the result of much culture and intelligence; it is symbolic of the ideals and aspirations of a people in their infancy, though embodied in miraculous incidents and clothed in weird thoughts and grotesque fancies. George Santayana, the famous philosopher says that mythology "belongs to a deeper and more ingenious level of thought, when men pored on the world with intense, indiscriminate interest, accepting and recording the mind's vegetation, no less than that observable in things, and mixing the two developments together in one wayward drama" and adds that "a developed mythology shows that Man has taken a deep and active interest both in the world and himself and as tried to link the two and interpreted the one by the oher" [3]. Mythology goes into the deepest level of the consciousness of a people and shapes their racial mind In one sense it mirrors the unwritten poetry of a race; hence it has become a prime factor in the creation of of epics. One reason for the greatness and power of Homer is the amplitude of his use of mythology in his epics, where the gods of the Greek Pantheon play as large a part as the human characters, exhibiting both noble and ignoble qualities.

It has to be noted here that though Homer has been hailed as the first and greatest epic poet of the western world, in ancient Greece itself he was not regarded with such unqualified admiration and approval. Its greatest philosopher Plato in his Republic castigates all poets including epic poets as tellers of lies and falsehoods who would not be given a place in his ideal society and whose works would be allowed only after expurgation of such lies and falsehoods as otherwise youths would be misled by them. He puts into the mouth of Socrates the following words:— "And we must beg of Homer and other poets not to be angry if we strike out these and similar passages, not because they are unpoetical or unattractive to the popular ear, but because the greater the poetical charm of them, the less they are meet for the ears of boys and men, who are meant to be free, who should fear slavery more than death." [4]. His own pupil Aristotle differed from his master and put up a fine defence for all imagi-

native literature and art, covering dramatic and epic poetry. He also became a lawgiver for the epic and dramatic art.

One rule promulgated by him related to the technique of epic composition and it stated that the beginning of an epic poem should be some arresting part or episode in the middle of the story, the earlier portions coming later through convenient literary devices. This rule had great sanctity in Europe for long. Milton observes this principle and begins his Paradise Lost by introducing Satan and his address to his comrades. The Indian epics do not follow this as they deal with the story of the hero from birth onwards in a chronological order, except when only episodes form the subject of epic treatment. V V. S. Aiyar in his excellent English book on Kamban devotes a whole chapter under the heading "In Medias Res", discusses the pros and cons of this and while admitting its merit defends the Indian tradition. It may be stated in this connection that with the rise of the romantic movement in the 19th. century, the sanctity of the rules and conventions of classicism had gone and an entirely new look on life and literature arose, which, while not grudging the ancients their due declined to take them as models for all time. It may be of interest to note that Shelley who was the greatest and most romantic of the poets of this movement in England and who was a prophet of freedom and liberty for all had deeply imbibed the spirit of the classical Greek literature and philosophy, especially that of Plato. What was considered to be the tyranny of the classical authority was broken once for all; not only the rules but the spirit of classicism also had lost their iron grip in the literary world of the west, which is witnessing a revolution in public taste and the emergence of poetry in a new styles, forms and content to suit this taste.

II

The Indian conception of epic as found in Sanskrit has to be considered. This has to be gleaned from treatises on Poetics and Rhetoric of which Dandin's Kavyadarsa is the earliest and most well known, barring Bharata's Natyasastra, which is earlier and deals with some aspect of poetics in connection with drama. The entire body of the Ithihasas, Kavyas and many of the major Puranas come under the epic category. The Indian literary traditions differentiate in their own way between Ithihasas, Kavyas and Puranas, but there are no well marked or fundamental differences between them from the point of view of the literary art, with which alone we are now concerned. Dandin lived about the 7th. century A.D. and the bulk of the epic literature had appeared long before his time. His theories and principles should have been based on their study. Defining an epic or a mahakavya or sargabandha he says: "It should begin with a benediction or salutation or statement of the subject matter; its topic should be taken from tradition or otherwise real; the end attained should be one of the four great aims of Man, Dharma (duty) Artha (Profit) Kama (desire) and Moksha (Release); the hero should be clever and noble; it should contain as ornaments description of a city, the sea, a mountain, the seasons, sunrise, moonrise, sport in the garden or water, drinking scenes, love passages, feasts, separation or wedding lovers, the birth of a son, a council, an embassy, a march, a battle or the victory of the hero. It should not be concise but manifest sentiment and feelings. The cantos should not be too long, the metres should be attractive with change at the close and the transitions should be neat. Such a poem suitably ornamented with figures may last for an age All these merits are not essential if the result be pleasing, it

is especially satisfactory to set out the merits of both the hero and his foe and show the hero victorious."[5]. This elaborate definition of an epic, which is in conformity with the contents of ancient ones was followed by epic poets who came after Dandin. The Sanskrit language has the largest volume and variety of epic literature in the world. The two major Ithihasas of the Mahabharata and the Ramayana the latter of which has been known as the Adikavya also are the most well known and the greatest.

The Mahabharata is the most massive authentic epic, with the story interest of exceptional variety and power though epic architectonics is neither regular nor strong. It contains over two hundred thousand lines. There are scholars who think that it is the work of a single author or compiler but the weight of scholarly opinion is in favour of the view that the epic kernel of the poem has had vast later accretions to it, though the central story, which is woven round the history and fortunes of the Pandavas and their cousins the Kauravas and their conflicts ending finally in the battle of the Kurukshetra has a certain unity, which however is lost in the development of the epic through a wilderness of digression contained in its episodes and upakhyanams and disquisitions on all sorts of subjects. There is no doubt that the Mahabharata, though attributed to the sage Vyasa was the work of several authors and compilers who lived at different times and it attained its present shape about 2000 years ago.

Therefore one cannot judge this stupendous achievement by the ordinary literary canons. There is a Sanskrit saying that what is not in it is nowhere else. It is a multiple or compound epic, if such an expression can be coined. It has more than the ordinary epic's share of the supernatural in story and character. Its major characters such as Lord Krishna, Yudhishtira, Bheema, Arjuna, Karna, Sakuni, Bheeshma, Drona, Aswathama, Draupadi, Kunti have greater strength and reality than the literary creations of individual poets. They have found a permanent home in the hearts of millions of people as part of their cultural heritage. An ithihasa is expected to have such stories and episodes as to teach a moral. The Mahabharata teaches not this moral or that but the whole of Hindu dharma in all its comprehensiveness; so much so it has been considered not only as part of the Hindu canon, but the fifth Veda also. Considered as pure epic a plethora of faults may be found in it; for instance who the hero of the epic is, is still, a subject to debate, some holding that it is Lord Krishna and others leaning in favour of Yudhishtra or Arjuna There is no doubt about the heroine Draupadi, but she has been portrayed as the joint wife of the five Pandava brothers which, notwithstaing all possible explanations, is inconsistent with the Indian sentiment and is in sharp cantrast with the character of Sita, the heroine of the Ramayana. But what are these faults by the side of the merit and grandeur of this immortal encyclopaedic compendium of the thought, culture and civilisation of the people of ancient India clothed in a style of flowing narrative often majestic in its march and poetic in its content? The Bhagavad Gita, a bright gem of Indian philosophical literature, embedded in it (it is immaterial whether it formed the original part of it or was a later addition to it) has added lustre to this epic.

The Kavyas, which may be deemed to be nearer the western conception of epic, than the Ithihasas and Puranas, constitute one of the glories of Sanskrit literature. Valmiki's Ramayana is the first and greatest of the Kavyas. A. A. Macdonnell uses the term 'artificial epic' to denote the kavya and considers that

native literature and art, covering dramatic and epic poetry. He also became a lawgiver for the epic and dramatic art.

One rule promulgated by him related to the technique of epic composition and it stated that the beginning of an epic poem should be some arresting part or episode in the middle of the story, the earlier portions coming later through convenient literary devices. This rule had great sanctity in Europe for long. Milton observes this principle and begins his Paradise Lost by introducing Satan and his address to his comrades. The Indian epics do not follow this as they deal with the story of the hero from birth onwards in a chronological order, except when only episodes form the subject of epic treatment. V V. S. Aiyar in his excellent English book on Kamban devotes a whole chapter under the heading "In Medias Res", discusses the pros and cons of this and while admitting its merit defends the Indian tradition. It may be stated in this connection that with the rise of the romantic movement in the 19th. century, the sanctity of the rules and conventions of classicism had gone and an entirely new look on life and literature arose, which, while not grudging the ancients their due declined to take them as models for all time. It may be of interest to note that Shelley who was the greatest and most romantic of the poets of this movement in England and who was a prophet of freedom and liberty for all had deeply imbibed the spirit of the classical Greek literature and philosophy, especially that of Plato. What was considered to be the tyranny of the classical authority was broken once for all; not only the rules but the spirit of classicism also had lost their iron grip in the literary world of the west, which is witnessing a revolution in public taste and the emergonce of poetry in a new styles, forms and content to suit this taste.

II

The Indian conception of epic as found in Sanskrit has to be considered. This has to be gleaned from treatises on Poetics and Rhetoric of which Dandin's Kavyadarsa is the earliest and most well known, barring Bharata's Natyasastra, which is earlier and deals with some aspect of poetics in connection with drama. The entire body of the Ithihasas, Kavyas and many of the major Puranas come under the epic category. The Indian literary traditions differentiate in their own way between Ithihasas, Kavyas and Puranas, but there are no well marked or fundamental differences between them from the point of view of the literary art, with which alone we are now concerned. Dandin lived about the 7th. century A.D. and the bulk of the epic literature had appeared long before his time. His theories and principles should have been based on their study. Defining an epic or a mahakavya or sargabandha he says: "It should begin with a benediction or salutation or statement of the subject matter; its topic should be taken from tradition or otherwise real; the end attained should be one of the four great aims of Man, Dharma (duty) Artha (Profit) Kama (desire) and Moksha (Release); the hero should be clever and noble; it should contain as ornaments description of a city, the sea, a mountain, the seasons, sunrise, moonrise, sport in the garden or water, drinking scenes, love passages, feasts, separation or wedding lovers, the birth of a son, a council, an embassy, a march. a battle or the victory of the hero. It should not be concise but manifest sentiment and feelings. The cantos should not be too long, the metres should be attractive with change at the close and the transitions should be neat. Such a poem suitably ornamented with figures may last for an age All these merits are not essential if the result be pleasing, it

is especially satisfactory to set out the merits of both the hero and his foe and show the hero victorious."[5]. This elaborate definition of an epic, which is in conformity with the contents of ancient ones was followed by epic poets, who came after Dandin. The Sanskrit language has the largest volume and variety of epic literature in the world. The two major Ithihasas of the Mahabharata and the Ramayana the latter of which has been known as the Adikavya also are the most well known and the greatest.

The Mahabharata is the most massive authentic epic, with the story interest of exceptional variety and power though epic architectonics is neither regular nor strong. It contains over two hundred thousand lines. There are scholars who think that it is the work of a single author or compiler but the weight of scholarly opinion is in favour of the view that the epic kernel of the poem has had vast later accretions to it, though the central story, which is woven round the history and fortunes of the Pandavas and their cousins the Kauravas and their conflicts ending finally in the battle of the Kurukshetra has a certain unity, which however is lost in the development of the epic through a wilderness of digression contained in its episodes and upakhyanams and disquisitions on all sorts of subjects. There is no doubt that the Mahabharata, though attributed to the sage Vyasa was the work of several authors and compilers who lived at different times and it attained its present shape about 2000 years ago.

Therefore one cannot judge this stupendous achievement by the ordinary literary canons. There is a Sanskrit saying that what is not in it is nowhere else. It is a multiple or compound epic, if such an expression can be coined. It has more than the ordinary epic's share of the supernatural in story and character. Its major characters such as Lord Krishna, Yudhishtira, Bheema, Arjuna, Karna, Sakuni, Bheeshma, Drona, Aswathama, Draupadi, Kunti have greater strength and reality than the literary creations of individual poets. They have found a permanent home in the hearts of millions of people as part of their cultural heritage. An ithihasa is expected to have such stories and episodes as to teach a moral. The Mahabharata teaches not this moral or that but the whole of Hindu dharma in all its comprehensiveness; so much so it has been considered not only as part of the Hindu canon, but the fifth Veda also. Considered as pure epic a plethora of faults may be found in it; for instance who the hero of the epic is, is still, a subject to debate, some holding that it is Lord Krishna and others leaning in favour of Yudhishtra or Arjuna There is no doubt about the heroine Draupadi, but she has been portrayed as the joint wife of the five Pandava brothers which, notwithstaing all possible explanations, is inconsistent with the Indian sentiment and is in sharp cantrast with the character of Sita, the heroine of the Ramayana. But what are these faults by the side of the merit and grandeur of this immortal encyclopaedic compendium of the thought, culture and civilisation of the people of ancient India clothed in a style of flowing narrative often majestic in its march and poetic in its content? The Bhagavad Gita, a bright gem of Indian philosophical literature, embedded in it (it is immaterial whether it formed the original part of it or was a later addition to it) has added lustre to this epic.

The Kavyas, which may be deemed to be nearer the western conception of epic, than the Ithihasas and Puranas, constitute one of the glories of Sanskrit literature. Valmiki's Ramayana is the first and greatest of the Kavyas. A. A. Macdonnell uses the term 'artificial epic' to denote the kavya and considers that

'the Ramayana in fact represents the dawn of the later artificial poetry (kavya)'[6]. A study of Valmiki's Ramayana indicates that it has the elements of both an ithihasa and a kavya or in modern language it is an authentic and literary epic in one. One can see enough glimpses of the conscious art of the poet in the form and development of the story, which is often dramatic and in the simplicity and beauty of the poetry to make it a literary epic. At the same time there are certain other aspects that would place it in the authentic class. The story was a national possession; it was created into an epic in a manner that it could be handed down orally by recitation. The form and the metre subserved this purpose. The account of the origin of the poem given in the early chapters of the first canto and certain incidents mentioned in the Uttara Kandam confirm this. There is a diffuseness of narration in several places. The characters show mostly an artless simplicity and an unsophisticated nature, reminiscent of an early state of society. The style, though an adequate and effective instrument in the hands of the poet is generally free from the ornateness, the overloaded imageries and artificial and fanciful turns and conceits. which abound in the later Kavyas. All these unmistakably point to the poem being a natural or authentic epic, in spite of its Kavya nature. The chief characters such as Rama, Lakshmana, Bharata, Ravana, Vibhishana, Kumbhakarna, Hanuman, Sugriva and Vali and Guha and Sita, Kaikeyi, Kausalya and Mandhodari have been drawn in epic dimension, with a realism that reflects a curious blend of the primitive as well as ethically advanced qualities and ideals.

Eversince the epic came into existence, its recitation, reading and exposition has been a potent means of community entertainment uplift and popular religious education. The unique role which the epic has played in the religious and cultural life of the people can not be exaggerated It has given literary enjoyment and spiritual solace to millions of people in every generation in all parts of India and in the greater India of the past. The religious eminence of the epic has to some extent overshadowed its literary value as pointed out by Mr. Masti Venkatesa Iyengar who says in the preface to his book, "The Poetry of Valmiki" that the Ramayana "signified more as poetry than has religious text" and adds in another place:– "To the extent to which it became a religious text. to that extent its work is hindered."[7] Yet it has been able to maintain its position as the first and greatest epic in the language unchallenged. In addition to its intrinsic merit it has inspired adaptations summaries and recreations of the story in later ages not only in Sanskrit but in other Indian languages also including Tamil, the most ancient among them. Valmiki's Ramayana was taken as a model and re-created by such great poets as Kamban in Tamil, Tulasidas in Hindi and the authors of the Ramayana in Bengalee, Telugu, Malayalam, Kannada and other languages. Centuries after Valmiki the Kavya literature grew and flourished with exceptional brilliance, the work of a galaxy of poets of whom Kalidasa was the greatest in Sanskrit language. His achievement in the fields of the drama and the epic has evoked the admiration of even the western scholars and poets, who have generally underrated the poetic side of ancient Indian literature. His successors, the authors of the mahakavyas have shown greater fidelity to Dandin's rules of epic composition. Their poetry, however. reflects a lesser degree of spontaneous poetic inspiration than artistry in style and command of figures of speech.

The major Puranas, which are eighteen in number (there are an equal

number of upa or minor Puranas) are not only a part of the sacred literature of the Hindus coming next in importance only to the Vedas and Dharma Shastras, but also constitute epic literature of value. They bear the marks of compi lation made at different times though tradition attributes all of them to Vyasa, who is believed to have compiled the Vedas and also been the author of the Mahabharata....The Puranas in their present shape are undoubtedly the products of a later age and are the creations of sectarian religion, which explains their miscellaneous content. including the agamic and ritualistic lore and practices. The Puranas, according to tradition referred to by Amarasimha have to deal with the five subjects of primary creation, secondary creation, geneologies of Gods and patriarchs reigns of various Manus and the history of old dynasties of kings. If they have to contain all these, they will naturally be a disjointed jumble without any unity of purpose or artistic development of story character or action. Yet some of the Puranas have exceptional value as literature and a few contain authentic historical material, while all together constitute an epitome of the culture and religion of the Hindus. The Bhaghavatham though considered by some to be the latest is the most celebrated and popular of the Puranas with a high degree of literary merit also with Skandam, coming next. The Skandam is the longest of the Puranas and is about the size of the Mahabharata. All the major Puranas, which contain over eight lakhs of lines of verse, in spite of the extreme looseness of their build and of want of unity and architectonics, contain stories and episodes, narrated with animation and dramatic power and lives of great heroes, both human, divine and semi-divine and deal with all sorts of subjects in detail. They constitute a vast and rich unhewn mine of knowledge, wisdom culture and mythology of ancient Indian, people. The epic elements are pronounced in many of the Puranas. They are a monument to the creative energies of the religious leaders and intellectuals of ancient India, that took shape in the direction of the colossal enrichment of the Sanskrit language and literature.

The major Indian epics have been closely interwoven with the religious life and sentiments of the people and their striving towards the path of perfection and salvation. This cannot be said of the epics of the western world, which have been deemed mostly as mere literature dealing with the lives of national or legendry heroes of ancient times. This is considered a point in favour of the Indian epics by Monier Williams who writes:- "No one, too, can read either the Ramayana or Mahabharata without feeling that they rise above the Homeric poems in this, that a deep religious meaning appears to underlie all the narrative and the wildest allegory may be intended to conceal a sublime moral, symbolising the conflict between good and evil, and teaching the hopelessness of victory in so terrible a contest, without purity of soul, self-abnagation and subjugation of passions .....In reality it is the religious element of the Indian epics, that constitutes one of the principal features of contrast in comparing them with Homeric"[5] Another point in favour of the Indian epics and especially of the two greatest among them, the Ramayana, and the Mahabharata is that their public reading and exposition by trained scholars had been the sole means of an effective popular education in religion, culture, art morals and philosophy for over two thousand years in India. The epics of the western world have not played exactly this role in the life of the masses.

III

Coming to Tamil, it has to be stated

that we do not know of any epic poem in that language during the Sangam period. In this it may be said resemble the Chinese language, which is similarly deficient.[9] Epic poetry appears in the post Sangam period and reached its zenith of power and glory in Kamban's Ramayana. The Tamil poets adopted the Mahabharata, Ramayana and the Puranas as their heritage also, especially from the time of that powerful and creative religious awakening, which began about the sixth century A. D and which resulted in the wiping out of the Buddhist and Jain religious influence from the Tamil country and in the development of Saivism and Vaishnavism on parallel lines under a common background of Vedic Hinduism. From the literary point of view, however, the later Tamil poets had no need to recognise the nice distinctions between the concepts of Ithihasa, Purana and Kavya They treated the entire field as Kavya and adopted the Kavya form and style both for their original works as well as their renderings of Sanskrit Puranas.

As for the purely Tamil literary concepts one has to go to the ancient Tamil works, especially to the Tolkappiyam, which is about two thousand years old, as the earlier works on Tamil Grammar, such as the Agathiyam are now lost. Four divisions of its Porulathikaram, viz. Seyyuliyal, Meippattiyal, Uvamaviyal and Marapiyal deal with prosody and poetics and contain details connected with ancient Tamil literary usages and conventions and some germinal ideas relating to literature and poetry. The works included in the lierary genre of 'Thonmai' and 'Thol' mentioned in the first sutra of seyyul Iyal may comprise epics also. While explaining the sutra on 'Thonmai' Ilampooranar gives the examples of Ramayana and Pandavar Kathai (Mahabharata) while Perasiriyar mentions Perundevanar's Bharatam and Tagaduryathirai. Nachinarkiniyar says that Silappadikaram also will come under this. In their gloss on the sutra about 'Thol' no examples have been given But they have made clear that both these refer to works dealing with ancient stories and legends and therefore to epics which are wholly in verse or partly in verse with a mixture of prose. In his commentary on the Jivaka Chinta mani. Nachinarkiniyar calls it a 'Thol' while a modern commentator gives this appellation to Kamban's Ramayana. In later times all literary works on set themes including epics or Kavyas, were called 'Thodarnilai' or 'Poruttodarnilai' in Tamil.

On the question whether kavyas like the Silappadikaram and the Jivaka Chintamani could be called as such, as they were conceived only as 'Thodarnilai' works, Adiyarkunallar says definitely that they could be and mentions that the word kappiyam occurs in the Jivaka Chintamani, Manimekalai and Perunkathai, but Nachinarkiniyar takes a different view though the author of Tamil Dandi Alankaram of the 12th. century A. D clearly states that kavyas are 'poruttodarnilai'[10]

Both in Sanskrit and Tamil the aim of all literature and especially of the kavyas or epics has been stated to be the promotion of the four purusharthas of Dharma, artha, kama and moksha or Aram, Porul, Inbam and Veedu in Tamil. Great importance has been given to this aspect by treatises on Grammar and Rhetoric. The epics should set before themselves the task of leavening them with these four-fold ideals, which must form an integral part of the creative aim of the poet and invest his creation with a high seriousness of purpose and a right perspective of Man's relation to God and Nature. This aspect is either absent or not so

clearly pervasive in most of the epics of the western world. To the generality of modern scholars and critics the Indian emphasis on these four aims for life and literature may seem vague, trite and misplaced. The shibboleth of art for art's sake is still current in one form or another. There are a few critics however, who have applied the principles of psychology to literary criticism and tried to probe into the real nature of Man's response to Poetry and Art

Dr. I. A. Richards, the foremost exponent of this school in England has stressed the need for absolute sincerity in a reader for a true and correct appreciation of poetry. It is plain that seriousness of purpose is an important element of sincerity. Such sincerity depends not only on the readers outlook, but also on the power of the poet to evoke it by his subject and mode of treatment. Richards suggests that even persons who are normally incapable of high sincerity can heighten it by conscious effort at contemplation or meditation. He writes:- "When our response to a poem after our best efforts remains uncertain, when we are unsure that the feelings it excites come from a deep source in our experience, whether our liking or disliking is genuine, is ours, or an accident or a fashion, a response to a surface detail or essentials we may perhaps help ourselves by considering it in a frame of feelings that may be aroused by the contemplation of the following: Man's loneliness (the isolation of the human situation); the facts of birth and of death, in their inexplicable oddity; the inconceivable immensity of the universe; man's place in the perspective of time; the enormity of his ignorence. Taking these not as targets for doctrine, but as the most incomprehensible and inexhaustible objects for meditation; while their reverberation lasts, pass the poem through the mind, silently reciting it as slowly as possible.[11] T. S. Eliot in his criticism of this paragrah writes:- "It would seem that Richards on his own showing is engaged in a rear-guard religious action" but he misses the point. Richards has not referred to religion at all.

It is possible that even before the appearance of Tamil Dandi Alankaram the ideas of its poetics had found acceptance in the world of Tamil letters and the work itself was a result of this. That the future development of Tamil literature in such a context lay inevitably in the direction of kavyas was a certainty and the actual literary output in in the 12th, century and after proves this. The past literature appears to have been taken into account also and examined with a view to find out whether any of the works could be treated as epics or kavyas. Five Tamil works the Silappadikaram, Manimekhalai, Jivaka Chintamani, Valaiayapathy and Kundalakesi (the last two of which have been lost, but for a few stanzas here and there quoted in commentaries or in anthologies) were grouped to-gether into 'Imperunkappiyankal' or five big kavyas. Mayilainathar the commentator of Nannool, who lived in the 14th. century refers to this grouping for the first time. Considering that the bulk of the five major and the five minor epics had appeared before 1000 A. D and were the products of Jain poets, the grouping must be attributed to some Jain scholar or poet, especially as works like the Ramayana of Kamban and the Periapuranam of Sekkilar, both of whom lived in the 12th. century do not find mention in this grouping. Probably there was another reason. The five major epics of which we have only three in full had not entirely followed Dandin's rules for writing epics. In the main story of Silappadikaram and in Manimekhalai there are no battles at all and the characters, though extremely interesting and human do not rise to epic stature, except Kannaki at the

end of her story in her confrontation of the unfortunate Pandian King. In Jivaka Cintamani there are scenes of love anq battles but Jivaka the hero falls some what short of the stature of epic heroes in general. The inference is irresistable that though in these three works undoubted epic elements are found, they were not conceived in the epic pattern elaborated by Dandin, but only as 'thodarnilai' poems like 'Thol' or 'Thonmai' containing exceptional story interest dramatic episodes and high class Tamil poetry. It was Kamban's Ramayana, that became a full-fledged epic, showing fidelity to Dandin's conception of 'perumkappiyam' and following it in many of its details.[12] A comparative study of the structure and other epic elements such as the development of story and character and narrative and descriptive poetry, of the three older epics of Silappadikaram, Manimekhalai and Jivaka Chintamani and of the later epic such as Kamban's Ramayana and the still later one Kachiappar's Kandapuranam must be reserved for seperate treatment.

References.

1. English Heroic and Epic Poetry by W. M. Dixon. Page 24

2 Kames. quoted in the above book.

3 The Philosophy of George Santayana. The Modern Library Edition. 166-167.

4. Plato's Republic. B Jowett's translation. Modern Library Edition. 83.

5 Classical Sanskrit Literature by A. B. Keith 131-132.

6. A History of Sanskrit Literature by A. A. Macdonnell. 310

7. The poetry of Valmiki by Masti Venkatesa Iyengar. 8

8. Indian Wisdom by Monier Williams 427.

9. "The epic was strangely unknown in ancient China or it was irretrievably lost without any existing trace in literature." My country and my People. by Lin Yutang 39,

10. முந்து நூல்களிற் காப்பியமென்னும் வடமொழிப் பெயரின்றேனும்..........“கருநவதங் கொன்றுண்டோ காப்பியக் கவிகள் தாம், வெரீ யெழவிகற்பித்திட்டார்” எனச் சிந்தாமணியுள்ளும், “நாடகக் காப்பியம் நன்றூனிப்போர்” என மணிமேகலையுள்ளும் பிறவற்றுள்ளும் கூறினமை யானும் சொற்றொடர்நிலை, பொருட்டொடர்நிலை யென்றும் தொடர்நிலைச் செய்யுட்கும் காப்பியம் என்று பெயர் கூறுதலும் ஆசிரியர் கருத்தென உணர்க—அடியார்க்கு நல்லார் சிலப்பதிகார உரை. சாமிநாதய்யர் பதிப்பு-7.

“முந்து நூல்களிற் காப்பியமென்னும் வடமொழியால் தொடர்நிலைச் செய்யுட்குப் பெயரின்மையும், இதற்குப் பின்பு கூறிய நூல்கள் இதற்கு விதியன்மையுமுணர்க” நச்சினார்க்கினியர் ஜீவக சிந்தாமணி உரை. சாமிநாதய்யர் இரண்டாம் பதிப்பு-1.

“பெருங்காப்பியமே காப்பியமென்றாங் கிரண்டாயியலும் பொருட்டொடர்நிலையே” தண்டி அலங்காரம், பொதுவியல்—சூத்திரம்—7.

11. Practical Criticism by Dr. I. A. Richards. 290-1.

12. பெருங்காப்பியநிலை பேசுங்காலை
வாழ்த்து வணக்கம் வருபொருளிவற்றினொன்
றேற்புடைத்தாகி முன்வரவியன்று
நாற்பொருள் பயக்கும் நடைநெறித்தாகித்
தன்னிகரில்லாத் தலைவனையுடைத்தாய்
மலை, கடல் நாடு வளநகர் பருவம்
இருசுடர்த் தோற்றமென்றினையன புனைந்து
நன்மணம் புணர்தல் பொன்முடி கவித்தல்
பூம்பொழில்நுகர்தல் புனல்விளையாடல்
தேம்பிழிமதுக்களி சிறுவரைப் பெறுதல்
புலவியர் புலத்தல் கலவியிற்களித்தலென்
றின்னன புனைந்த நன்னடைத்தாகி
மந்திரந்தூது செலவிகல் வென்றி
சந்தியிற்றொடர்ந்து சருக்கமிலம்பகம்
பரிச்சேதமென்னும் பான்மையின் விளங்கி
நெருங்கிய சுவையும் பாவமும் விரும்பக்
கற்றோர் புனையும் பெற்றியதென்ப
தண்டி அலங்காரம் பொதுவியல்-8.

This is a free rendering of the Kavyadarsa on the subject, quoted earliar in Keith's translation.

மானிடவியல்

(பண்பாட்டு மானிடவியல்)

கலைகளின் தோற்றம்

நா. வானமாமலை

0.0. "கலைகள் எப்பொழுது தோன்றின? மனிதன் தோன்றிய போதே, கலைகளும் தோன்றின. கலைகளே மனிதனை விலங்கினின்றும் பிரிக்கின்றன" என்று சில அறிஞர்கள் கூறுகிறார்கள். சில இலக்கிய ரசிகர்கள் "இலக்கியமே மனிதன் படைத்த முதற்கலை, அதுவே கலைகளின் தாய்" என்றும் கூறுகிறார்கள்.

0.1. அகழ்வாராய்ச்சியும், மானிடவியல் ஆராய்ச்சிகளும் மானிட இனத்தின் வரலாற்றையும் அவனது பண்பாட்டின் வரலாற்றையும் அறியப் பல சான்றுகளை இந்நூற்றாண்டில் அளித்துள்ளன.[1]

1.1. கற்கால மனிதன் மனிதக்குரங்கினத்திலிருந்து பிரிந்து புதிய இனமாக உருவாகத் தொடங்கிய காலம் சுமார் 10 லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னரேயாம். உலகில் பல நாடுகளில் 'ஹோமோ ஸேபியன்ஸ்'[2] என்ற பண்டைக் கால மனிதனின் எலும்புக் கூடுகளும், அவனது கற்கருவிகளும் கிடைத்துள்ளன. அவற்றிலிருந்து அவன் தனது உணவைப் பெற இக்கற் கருவிகளைப் பயன்படுத்தினான் என்பதும், உணவு பெறுவதே அவனது முக்கிய சிந்தனையாக இருந்ததென்பதும் புலனாகிறது. அப்பொழுது அவன் இயற்கைச் சக்திகளுக்கு அடிமையாக இருந்தான். இயற்கையின் சக்திகளான, தீ, காற்று, நீர், முதலியனவும், கொடூர விலங்குகளும் அவனது நல்வாழ்க்கைக்கு விரோதமாக இருந்தன. அவைகளைக் கண்டு அஞ்சி, அவற்றின் கொடூர சக்திக்குத் தப்பி உணவு தேடி வாழ்வதையே அவன் தனது எண்ணமாகக் கொண்டிருந்தான். அவன் கலை எதனையும் படைக்க வில்லை. அவன் மொழியைக் கூடத் தோற்றுவிக்க வில்லை. எனவே மனிதன், மனிதப்பண்புகளோடு உருவான காலத்தில், கலையும், மொழியும் தோன்றின. மனிதனது உறுப்புக்களும், மூளையும், இன்றைய மனிதனது உறுப்புக்களும், மூளையையும் போலவே வளர்ச்சியடைந்த காலம் சுமார் 60,000 ஆண்டுகளாக இருக்கலாம் என்று சோவியத் அகழ்வாரய்ச்சியாளர்கள் கணக்கிட்டுள்ளனர்.[3]

1.2. மனிதன் தோன்றிய காலத்தில் மந்தைகளாக, ஒரு குறிப்பிட்ட நோக்கத்திற்கு ஒன்று சேர்ந்து பின் பிரிந்து விடுவர். சில லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன் மக்கள் கூட்டம், இணைந்து நிலையாக ஒன்று பட்டு, உணவு தேடலில் ஈடுபட்டது. ஒன்றுபட்டு வேட்டையாடிற்று. ஒன்றுபட்டு மலை வேளாண்மை செய்தது.

1.3. அதற்கு முன்னர் தம்முடைய வாழ்க்கைப் போராட்டத்தில், தனது ஆற்றலை அதிகரித்துக்கொள்ளப் பல நம்பிக்கைகளை மக்கள் உருவாக்கினார்கள். பல பண்பாட்டு நிலைகளிலுள்ள மக்கள் குறிப்பிட்ட நம்பிக்கைகளை யுடையவர்களாயிருந்தனர்.

2.1. வேட்டையாடும் மக்களின் சிந்தனைகளும் நம்பிக்கைகளும் விலங்குகளைப்பற்றியே இருத்தல் இயல்பு.[4] இவர்களது புதை குழிகளிலும், இருப்பிடத் தலங்களிலும் பல விலங்குருவப் படிவங்கள் கிடைக்கின்றன. கற்கால மனிதர்கள் வாழ்ந்த குகைகளில், காண்டாமிருகம், மாம்மத் என்ற யானை போன்றதோர் உருவம் வரையப்பட்டிருப்பதை ஆய்வாளர்கள் கண்டுபிடித்துள்ளனர். இவை வரலாற்று முற்கால மக்களின் ஆரம்பக் கலை முயற்சிகள்.

2.2. மேலும் வளர்ச்சியுற்றுப் பண்டைய நாகரிகம்[5] (ancient culture) தோன்றிய காலத்தில் பல சிற்ப உருவங்களை மக்கள் படைத்தனர். இவை எகிப்து, அசிரியா, பாபிலோன், இந்தியா, மெக்ஸிகோ முதலியவிடங்களில் கிடைக்கின்றன.

எகிப்தில் கழுகு — மனித உருவமும், ஆண் தலையும், சிங்க உடலும் உள்ள உருவமும், அசிரியா, பாபிலோன் நாடுகளில் காளைமாட்டு உடலும், மனிதத் தலையும், இறகுகளும் உள்ள உருவங்களும், இந்தியாவில் நரசிம்மன், விநாயகர், மச்சாவதாரம், கூர்மாவதாரம் போன்ற சிற்ப உருவங்களும் மெக்ஸிகோவில் புலி—மானிட உருவமும் இரண்டாவது கால கட்டத்தின் படைப்புகளாகக் கிடைத்துள்ளன.

2.3. மூன்றாவது கால கட்டத்தில் மனித உருவங்களும், மிகைப்படுத்தப்பட்ட மனித உருவத்தில் தெய்வங்களும் சிற்பங்களாகப் படைக்கப்பட்டன.

2.4. எனவே மனிதனது படைப்புக்களில் அகழ்வாராய்ச்சி மூலம் கிடைத்துள்ள சான்றுகளின் மூலம் சிற்பக் கலையின் வளர்ச்சியை நான்கு கட்டங்களாகக் குறிப்பிடலாம்.

(1) விலங்குருவப் படைப்புக் காலம்.

(2) மனித விலங்குருவப் படைப்புக் காலம்.

(3) மனித உருவப் படைப்புக் காலம்.

(4) தெய்வ உருவப் படைப்புக் காலம்.

3.1. இக்கால கட்டங்களில் முதலாவது வரலாற்று முற்காலத்தைச் சார்ந்தது. இரண்டாவது கட்டம், வரலாற்றுத் தோற்ற காலம். மூன்றாவது நான்காவது வரலாற்றுக் காலங்கள்.

3.2. முதற் கால கட்டக் கலையைப் பற்றி அறிய அதனைப் படைத்த மக்களைப்பற்றி அறிந்து கொள்ள வேண்டும். முதற் கால கட்டத்தில் விலங்குருவங்களை அவர்கள் படைத்தார்கள் என்பதை நமக்கு அகழ்வாராய்ச்சிகள் அறிவிக்கிறது. ஏன் அவர்கள் விலங்குருவங்களைப் படைத்தார்கள் என்பதற்கு விடை காண அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகள் பயன்படா. அதனையறிய மானிடவியல் சான்றுகளைத் துணையாகக் கொள்ள வேண்டும்.

தற்காலத்தில் முதல் கட்டத்தில் சிற்பங்களைப் படைத்தவர்கள் வாழ்ந்த சமுதாயச் சூழ்நிலையிலும், பண்பாட்டு வளர்ச்சி நிலையிலும் வாழ்கிற இனக்குழு மக்கள் உள்ளனர். சமமான சூழ்நிலைகள் சமமான சிந்தனைகளைத் தோற்றுவிக்கும். அது மட்டுமின்றி முற்கால மக்களைப் போலவே தமது வாழ்க்கையில் விலங்குகளுக்கு முக்கியத்துவமளிக்கும் மக்கள் உள்ளனர். அவர்களது நம்பிக்கைகளை ஆராய்ந்து, முற்கால மக்களின் நம்பிக்கைகள் எவையென அனுமானிக்கலாம். வேட்டை வாழ்க்கையை முற்றிலும் கைவிட்டு உழவுத் தொழிலால் உணவு பெற்று வாழும் மக்களினத்தவரிடையே கூட, வேட்டைக் கால நம்பிக்கைகளின் எச்சங்கள் உள்ளன. அவை எச்சங்களென்று துணிந்தால், முற்கால வாழ்க்கையின் நம்பிக்கைகளை அனுமானிக்கலாம். இவ்வாறு தற்கால இனக் குழு மக்களின் நம்பிக்கைகளைச் சான்றுகளாகக் கொண்டு வரலாற்று முற்கால மக்களின் நம்பிக்கைகளை ஊகம் செய்யலாம். இரண்டு ஆய்வுத்துறைகளின் ஒப்பியல் ஆய்வுகளால் கலையின் தோற்ற கால நிலைமையையும், எவ்விதச் சிந்தனைகள், நம்பிக்கைகளால் ஆரம்ப காலக் கலை பாதிக்கப்பட்டது என்பதையும் அறியலாம்.

3.3. இரண்டாவது கட்டக் கலையைப்பற்றி அறிய அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளும், மானிடவியல் சான்றும் புராணக் கதைகளும் உள்ளன. அவற்றை வரலாற்று ரீதியாக வரிசைப்படுத்தி இக்கலையின் தன்மையை அறியலாம்.

3.4. மூன்றாவது நான்காவது கட்டங்களைப் பற்றி அறிய, அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளும், புராணக் கதைகளும் பயன்படும். புராணக் கதைகள், வாய்மொழிக் கதைகள் இவை யாவும் இலக்கியச் சான்றுகள் எனப்படும்.

4.0. இனி முதல் கட்டத்தைப்பற்றி ஆராய்வோம். தற்கால இனக்குழு மக்களும், வரலாற்று முற்கால மக்களும் தங்கள் கலைகளில் விலங்கிற்கு முதன்மையளிக்கிறார்கள். இது ஏன் என்று விளங்கிக் கொள்ள, இனக்குழு மக்களின் நம்பிக்கைகளைப் பற்றித் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும். அவற்றை அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளோடு ஒப்பிட்டு முற்கால மக்களின் நம்பிக்கைகளை அனுமானிக்க வேண்டும். இவ்வித ஒப்பியல் முறை பற்றிச் சிறிது விளக்கமாகக் கூறுவோம்.

4.1. இரும்புக்கால ஆரம்பத்தில் இருந்த மக்களின் வாழ்க்கை நிலையில் இன்றும் பல இனக் குழுக்கள் உள்ளன. வேட்டையையே பெரும்பாலும் வாழ்க்கையின் அடிப்படையாகக் கொண்ட இனக்குழுக்களும், வேட்டையையும், புராதன விவசாயத்தையும் வாழ்க்கையின் அடிப்படையாகக்

கொண்ட இனக்குழுக்களும் உள்ளன. விவசாயத்தை முக்கியமான வாழ்க்கை வழியாகக் கொண்ட இனக்குழுக்களும் உள்ளனர். இவர்கள் நாகரிகமடைந்த மக்கள் பகுதியினிடமிருந்து விலகி மலைப்பகுதிகளிலும் காடுகளிலும் வாழ்கிறார்கள். பெரும்பான்மையான மக்கள் பெற்றுள்ள சமுதாயவளர்ச்சியையும், நாகரிகவளர்ச்சியையும் பெறாமல் இவ்வினக் குழுமக்கள் பின்தங்கிய நிலைகளிலுள்ளவர்கள். இவர்களுடைய சமுதாய வாழ்க்கை, வரலாற்று முற்கால மக்களின் சமுதாய வாழ்க்கையோடு ஒப்பிடத் தக்கதாயுள்ளது. இச்சமுதாய வாழ்க்கையும், வாழ்க்கை வழிகளும் அவர்களுடைய சிந்தனைகளையும், நம்பிக்கைகளையும் உருவாக்குகின்றன. வளர்ச்சியடைந்த மக்களின் சிந்தனைகள், நம்பிக்கைகளிலிருந்து அவர்களுடைய சிந்தனைகளும் நம்பிக்கைகளும் வேறுபடுகின்றன. இனக்குழு மக்களின் கலைப்படைப்புகள், இப்பின்தங்கிய சமுதாயச் சூழலிலிருந்தும், நம்பிக்கைகளிலிருந்தும் எழுகின்றன. எனவே வரலாற்று முற்கால மக்களின் கலைப் படைப்புகளை தற்கால இனக்குழு மக்களின் கலைப் படைப்புகளோடு ஒப்பிட்டு, இக்கால இனக்குழு மக்களின் வாழ்க்கை நிலையையும், நம்பிக்கைகளையும் போன்றே, முற்கால மக்களின் வாழ்க்கை நிலையும், நம்பிக்கையும் இருந்தன என்று ஊகிக்கலாம். இந்த ஒப்பியல் ஆராய்ச்சியில் அகழ்வாராய்ச்சி ஆதாரங்களையும், மானிடவியல் ஆராய்ச்சி ஆதாரங்களையும் ஒப்பிட வேண்டும். ஆனால் இரண்டையும் ஒப்பிடும் பொழுது தற்காலம் போலவே முற்காலம் இருந்ததென்ற முடிவுக்கு வந்துவிடமுடியாது. முற்கால வரலாற்றின் வளர்ச்சியைக கருத்தில் கொண்டு, சான்றுகளைக் காலவரையறை செய்துகொண்டு, தற்காலக் குழு வாழ்க்கையின் படைப்புகளை அவற்றோடு ஒப்பிட வேண்டும். குழு வாழ்க்கையும் வரலாற்று ரீதியாக மாறி வருகிறது.

இம்மாறுபாடுகளுக்குக் காரணம், எந்தக் கருவிகளைக் கொண்டு ஒரு சமுதாயத்தின் மக்கள் தமது உணவு, உடை, உறையுள் தேவைகளை, எவ்வாறு பூர்த்தி செய்து கொள்ளுகிறார்கள்? எக் கருவித் தொகுதியைப் பயன்படுத்தி அவர்கள் தேவை பொருள்களைப் பெறுகிறார்கள்? அதனால் அவர்கள் படைக்கும் உற்பத்தி சக்திகள் எவ்வாறு மாறி வந்திருக்கின்றன என்பதை யெல்லாம் கவனத்தில் கொண்டு கலையின் வரலாற்றை அறிய வேண்டும். ஏனெனில், சமுதாய வாழ்க்கையின் உள்ளப் பிரதிபலிப்பே கருத்துக்களாகும்.

இத்தகைய முறையியலைக் கையாண்டு கலையின் தோற்றத்தையும் அதன் ஆரம்பகால வரலாற்றையும், ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

5.1. மிகப் பண்டைக்கால மனிதனது எலும்புக் கூடுகள் உலகத்தின் பலவிடங்களில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. அவற்றுள் பழமையானது 6 லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது. அதுபோன்றே பல எலும்புக் கூடுகள் ஐரோப்பாவில் கடந்த 50 ஆண்டுக் காலத்தில் கிடைத்துள்ளன. '**நீண்டார்தல் மனிதன்**' என்பது மானிடவியலார் அவ்வெலும்புக் கூட்டின் சொந்தக்காரனான மனிதனுக்கு இட்டுள்ள பெயர். இதுபோலவே சீனாவிலும், ஜாவாவிலும் வாழ்ந்த மனிதர்களின் எலும்புக் கூடுகள் கிடைத்துள்ளன. அவற்றை **பீகிங் மனிதன், ஜாவா மனிதன்** என்றழைக்கிறார்கள்.

5.2. இவை கிடைத்த புதைவிடங்களில் பழங் கற்காலக் கற்கருவிகள் கிடைத்தன. ஜியோமிதி வடிவில் அரைகுறையாகச் செதுக்கப்பட்ட கற்கள் தாம் அவை. உலோகக் கருவிகளோ பொருள்களோ கிடைக்கவில்லை. இவை தவிர விலங்கு உருவக் கற்களோ, மனித உருவக் கற்களோ கிடைக்கவில்லை. மனிதன் முதலில் கலையைப் படைக்கவில்லை. தான் வாழ்வதற்குத் தேவையான கருவிகளைத்தான் படைத்தான். அதற்கு முன் இயற்கைச் சக்திகளோடு போராடி உணவு மட்டும் பெற்றான். இருப்பிடம் கூடக் குகைகளாகவே இருந்திருக்க வேண்டும். ஏனெனில் எலும்புக் கூடுகள் அகப்பட்ட இடங்களுக்குப் பக்கத்தில் மனிதன் வசித்த குகைகள் காணப்படுகின்றன. அவனுக்கு உடைகள் அநேகமாக எதுவும் இல்லை. சில சமயம் வேட்டையாடிக் கொன்ற விலங்குகளின் தோலை அணிந்திருந்தான்.

5.3. இம்மனிதர்களின் வாழ்க்கையில், அவர்களுடைய வாழ்க்கை முறைக்கேற்ற கருத்துக்களும் நம்பிக்கைகளும் தோன்றியிருக்கவேண்டும். அவை கல், கற்கருவிகள், இயற்கைச் சூழல் வேட்டை வாழ்க்கை இவற்றைச் சுற்றியே சுழன்றிருக்க வேண்டும். ஆனால் அவை எவை என்ப

தையறிய நமக்குச் சான்றுகள் எதுவும் கிடைக்க வில்லை. ஏனெனில் அவர்களுடைய வாழ்க்கை போன்றதோர் வாழ்க்கையை வாழும் மக்கள் இக் காலத்தில் இல்லை. இனக்குழு மக்கள் கூட, முற்றிலும் கற்கருவிகளைப் பயன் படுத்தும் வாழ்க் கையினின்றும் முன்னேறி இரும்புக் கருவிகளைப் பயன் படுத்தி வாழ்கின்றனர். கடுமையான இயற் கைச் சூழ்நிலையை எதிர்த்துப் போரடிய கற்கால மக்கள் லட்சக்கணக்கான ஆண்டுகளில் அந்நிலை யினின்றும் மிக மெதுவாக முன்னேறினர். அவர் கள் "நாம் எப்படித் தோன்றினோம்" நமது உணவைப் பெற தமது சுற்றலைப் பெருக்கிக் கொள்ள என்ன செய்வது ?" என்று சிந்தித்தனர். இனக்குழு மக்களும் இவ்வாறு சிந்திக்கின்றனர். தமது அனுபவத்தாலும், இயற்கையை எதிர்த்துப் போராடத் தங்களுக்குக் கிடைத்திருக்கும் ஆற்ற லாலும், தங்களுடைய உணவைப் பெறப் பல தடைகள் இருப்பதைக் கண்டனர். எனவே தமது ஆற்றலைப் பெருக்கிக் கொள்ள எண்ணினர்.

பழங் கற்கால மனிதர்கள் இவ்வாசைகளை நிறைவு செய்து கொள்ளச் செயலில் ஈடுபட்டனர்.

5.4. அவர்களுடைய வலிமைக்குக் காரண மாயிருந்தவை கற்கருவிகளும், குழுக்கூட்டமைப் பும் தான். தனியாக வேட்டைக்குச் செல்வதைப் பார்க்கிலும், பலர் கூட்டாகச் சென்று வேட்டை யாடுவதில் அபாயம் குறைவு. விலங்குகளும் அதிகமாகக் கிடைக்கும். எனவே குழுவை அவர் கள் ஆற்றலின் உருவமாகக் கண்டார்கள். அவர் களது நம்பிக்கைகளைப் பற்றி நாம் அறிந்து கொண்டால் தான் அவர்களது கலையின் பொருளை நாம் அறியமுடியும்.

5.5, பிரான்சில் உள்ள டார்டோக்னே, பாண்ட்டிகாம். என்ற இடத்தில் கற்காலக் குகைச் சித்திரங்கள் உள்ளன.[5] அவை அவற்றை வரைந் தவர்களுடைய நம்பிக்கைகளைக் காட்டுகின்றன. 'மாம்மத்' என்ற யானையின் முன் விலங்கான (ancestor) காண்டா மிருகத்தின் படமும் பல குகைகளில் காணப்படுகின்றன.

5.6. பிற்காலத்தில் பல புதை குழிகளில் நாய், ஆடு, போன்ற விலங்குகளின் வெண்கல உருவங்களும், சுட்டமண் உருவங்களும்[6] கிடைக் கின்றன.

6.1. பண்டைக் காலத்தில் மனிதன் விலங் குகளின் வடிவங்களைச் சித்திரமாக வரைந்தது ஏன்? அழகுணர்ச்சியாலா? அப்படியானால், மலை, மரம், சூரியன், ஆறு, மனிதன், பறவை போன்ற வற்றை அவன் ஏன் வரையவில்லை? அழகுணர்ச்சி யில் யானையும் காண்டா மிருகமும் மட்டும் தானா தென்பட வேண்டும்?

6.2. யானை, காண்டா மிருகம் ஆகிய குகைச் சித்திரங்களின் காலம் இரண்டு லட்சம் ஆண்டுகள் என்று தொல் பொருளாய்வாளர் கூறு கின்றனர். அக்காலத்தில் தோன்றிய சித்திரம் மிகப்பழமையான கலைப்பண்பு. இத்தகைய சித்தி ரங்கள் மனிதனது முதற் கலைமுயற்சிகள் எனக் கூறலாம். நம்பிக்கையும், மனத்துள் எழும் அகச்சித்திரமும் கலைகள் ஆகா. வரையப்படும் போதோ, செதுக்கப்படும் போதோ அவை புற வடிவம் பெறுகின்றன. மனத்துள் ஏற்படும் ஒரு அகச்சித்திரம் புற வடிவம் பெற்றால் தான் கலை யாகிறது. இங்கு கற்கால மனிதனது அகச்சித் திர வெளிப்பாட்டையே குகைச் சுவர்ச்சித்திரத்தில் காண்கிறோம்.

தற்கால இனக்குழு மக்களிடையே வேட்டை யாடும் குழுவினர் உள்ளனர். அவர்களிடம் விலங் குகளைப் பற்றிய சில நம்பிக்கைகள் உள்ளன. அவர்கள் ஒவ்வொரு குழுவையும் ஒரு விலங்கோடு தொடர்பு படுத்திக் கொண்டுள்ளார்கள். பெரும் பாலான குழுவினர் ஒரு விலங்கு, செடி, மரம், பறவை அல்லது[7] ஜடவஸ்துவின் வம்சத்தினர் என்று நம்புகிறார்கள். இந்த நம்பிக்கையைப் பற்றி நன்றாகத் தெரிந்து கொண்டால் தான் குகைச் சுவர்ச் சித்திரத்தின் பொருளை நம்மால் அறிந்து கொள்ள முடியும். உலகத்தில் பல பகுதிகளில் வாழும் இனக் குழு மக்களின் இத்தகைய நம்பிக் கைகளைப் பற்றிச் சுருக்கமாகக் கூறுவோம்.

6.3. தற்கால இந்திய இனக்குழு மக்கள் ஒரு விலங்கு, செடி அல்லது வேறோர் ஜடப் பொரு ளோடு தங்களுக்கு தொடர்பு இருப்பதாக நம்பு கிறார்கள். இத்தொடர்பை நம்பும் மக்களை குலக் குறியுடைய மக்கள் (totemistic peoples) என்று மானிடவியலார் அழைக்கிறார்கள். அவர்களில் பலர் இத்தொடர்பை மறந்துவிட்டாலும் அக்குலக் குறிகளைப் பற்றிப் பல நம்பிக்கையுடையவர்களா யிருக்கின்றனர். ஆஸ்திரேலியாவில் குலக்குறி

நம்பிக்கையும், சடங்குகளும் பெரிதும் இனக்குழு மக்களிடைப் நிலைபெற்றிருக்கிறது. அமெரிக்கா வில் சிவப்பு இந்தியரிடையேயும், ஆப்பிரிக்காவில் பல இனக்குழு மக்களிடையேயும் இந்த நம் பிக்கை பரவலாக நிலைபெற்றிருக்கிறது. இந்தியா வில் மிகப் பல இனக்குழுக்கள் விலங்குகளையோ, செடிகளையோ புனிதமாகக் கருதி, அவற்றை உண் பது பற்றி பல தடைகளைக் கையாளுகிறார்கள்.[8]

குலக் குறியுடைய இனக் குழுக்கள், நாகரிகத் தின் துவக்க நிலையில் இருக்கிறார்கள். காய்கனி கள் தானியங்களைப் பொறுக்கிச் சேகரிப்பது, வேட்டையாடுவது அல்லது புராதன விவசாயம் முதலிய முறைகளில் தங்களது உணவைப் பெறு கிறார்கள். இவற்றினால் அவர்களுக்குப் போது மான உணவு கிடைப்பதில்லை. இயற்கைச் சக்தி களை வென்று, தங்கள் உணவு உற்பத்திக்குப் பயன்படுத்தும் அளவுக்கு அவர்களிடம் கருவிகள் இல்லை. எனவே ஆற்றலும் இல்லை. கருவிகளைப் புனைந்துகொள்ளும் விஞ்ஞான அறிவும் தோன்ற வில்லை. தானியத்தையும், விலங்குகளையும் தேடி அலையும் மக்கள் குழுக்களின் வாழ்க்கையில் விலங்குகளும், செடி கொடிகளும் மரங்களும், முக் கியத்துவம் பெறுவதில் வியப்பில்லை. அவர்க ளுடைய சிந்தனைகள் இவற்றைச் சுற்றிச் சுழல் கின்றன. இதிலிருந்துதான் சில நம்பிக்கைகள் பிறக்கின்றன. சக்திமிக்க சில விலங்குகளோடு தாங்கள் தொடர்புடையவர்களானால் தங்களுக்கு வேட்டையாடும் சக்தி மிகுதிப்படும் என்று நம்பி சில குழுக்கள் கரடி, புலி, சிங்கம், காண்டா மிருகம், யானை முதலியவற்றிலிருந்து தாங்கள் தோன்றியவர்கள் என்று நம்பினார்கள். ஒரு விலங்கைக் கொல்லாமல் விட்டுவிட்டால் அது வேட்டையில் துணை செய்யும் என்று நம்பினார்கள். வலிமையுடைய விலங்குகளையும், கொல்லாமல் தவிர்க்கும் விலங்குகளையும் தமது குலக்குறியாகக் கொண்டார்கள்.

மீனைப்போல தங்கள் குலம் பெருக வேண்டும் என்பதற்காக மீனைக் குலக் குறியாக கொண்டார் கள். பொதுவாக ஒரு விலங்கு ஏதாவது ஒரு ஆற்றலைக் கொண்டிருந்தால் அந்த ஆற்றல் தங் களுக்கு வேண்டும் என்ற ஆசையால் அதனைக் குலக் குறியாகக் கொண்டார்கள்.[8] ஆற்றல் விருப் பம் குலக் குறி நம்பிக்கையின் ஓர் அம்சம். மற் றோர் தன்மை குலத்தினுள் ஒற்றுமையுணர்வை ஏற்படுத்துவது.

6.4. உலகமுழுவதிலும் இக்குலக்குறி நம் பிக்கை இனக்குழு மக்களிடையே உள்ளது. இந்த நம்பிக்கை வேட்டை-வாழ்க்கையிலிருந்தும், பண் டைய பயிர்த்தொழிலிலிருந்தும் தோன்றியது.[9]

6.5. இந்நம்பிக்கையுடைய இனக்குழு மக்களைப் போலவே தான், வரலாற்று முற்கால மனிதனுடைய நம்பிக்கைகளும் இருந்தன என்ப தற்குப் பண்டைக்காலக் குகைச்சித்திரங்கள் சான் றாக அமைகின்றன. இருவரும் வேட்டையாடிய வர்கள். இருவரும் உணவு சேகரித்தவர்கள். இரு வரும் விஞ்ஞான அறிவைப் பெறாதவர்கள். ஒற் றுமையுடைய வாழ்க்கை நிலைமைகள் ஒற்றுமை யுடைய சிந்தனையைத் தோற்றுவிக்கும். குகைச் சித்திரங்களில் காணப்படும் விலங்கு சாதாரண விலங்கு அன்று. அக்குகையில் லட்சக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன் வாழ்ந்த மக்களின் குலக்குறி விலங்குதான் அது[10] அரிக்னேஷியன் காலத்திலும் மக்டாலன் காலத்திலும் (சுமார் லட்சம் வரு ஷங்களுக்கு முன்னால்), பல விலங்குச் சித்திரங்கள் குகைகளில் வரையப்பட்டுள்ளன. அவற்றுள் யானை போன்றிருந்து தற்போது மறைந்துபோன 'மாம்மத்' என்ற விலங்கும், காண்டாமிருகமும் வரையப்பட்டிருப்பதை முன்னர் குறிப்பிட்டோம். இவை தமக்குப் பாதுகாப்பளிக்கும் குலக்குறிகள் என்று வேட்டையாடும் இனக்குழுக்கள் கருதியி ருக்க வேண்டும்.

சில குகைச்சுவர்களில் ஒரு தனி விலங்கின் படம் வரைந்திருப்பதன் அருகில் ஒரு மானோ, ஒரு ஆடோ, அல்லது காட்டெருமையோ அம்பு தைத்து விழ்ந்து கிடப்பது போல வரைந்திருப் பதைத் தொல் பொருள் ஆய்வாளர்கள் கண்டுபிடித் துள்ளார்கள். தனி விலங்கை வரைவதன் கார ணத்தை முன்னரே கூறினோம். அது கற்கால மனிதரது கலைப்படைப்பு. அது குலக்குறி நம்பிக் கையின் புற வடிவம். அம்பு தைத்துக் கிடக்கும் மிருகத்தை கற்கால மனிதன் வரைந்திருக்க முடி யாது. ஏனெனில் கல் முனை அம்பு விலங்கின் உடம்பில் தைக்காது. இது வெண்கலம், அல்லது இரும்பால் ஆன அம்பு முனையாகத் தான் இருத் தல் வேண்டும். அப்படியானால் கலப்புக் கற்கா லத்தில் (Chaloclythic) இவை வரையப்பட்டிருக்

கலாம். இது ஓர் வேட்டைக் காட்சியாகும். குலக் குறி விலங்கின் ஆற்றல் அம்பு எய்யும் மனிதன் கையில் ஏறி, அம்பை விடுவித்து விலங்கைக் கொல்லுகிறது[12] என்று அவர்கள் நம்பியிருக்க வேண்டும். இத்தகைய நம்பிக்கை இனக்குழு மக்க ளிடையே இன்றும் உள்ளது. இத்தொடர்பைக் காட்ட கலப்புக் கற்கால மனிதன் இச்சித்திரத்தை வரைந்தான்.

6.6. உலோகக் கருவிகளைப் பயன்படுத் தும் முன்பே மனிதன் கல்லினாலேயே சிறு கத்தி கள், தோண்டக் கூடிய கருவிகள், பிளேடுகள், ஊசிகள் முதலியனவற்றைச் செய்யக் கற்றுக் கொண்டான். இவை புதிய கற்காலக் கருவிகள். இவற்றின் மூலம் தான் கொன்ற விலங்கின் கொம்பு அல்லது எலும்பில் உருவங்களைச் செதுக் கினான். மத்திய அரிக்னேஷியன் காலத்தில் 'எல்க்' என்ற மானின் உருவத்தை கொம்பில் குகைமனிதன் செதுக்கியிருக்கிறான்.

இவையாவும் விலங்குலகில் அரிக்னேஷியன் மக்டலேனியன் காலத்து மக்கள் கொண்டிருந்த ஆர்வத்தைக் காட்டுகின்றன. வலிமையான விலங்குகளை மட்டுமல்லாமல், தமக்கு இரையாகக் கூடிய ஒரு விலங்கைக் குலக்குறியாகக் கொண் டால் அதுவே தனக்கு இரையாக வருமென்று மனிதன் நினைத்திருக்கலாம். அல்லது அதனை விலக்கிவிட்டால், பிற விலங்குகளை வேட்டையாட அது துணை செய்யும் என்றும் நம்பியிருக்கலாம். இனக்குழு மக்கள் இன்றும் இவ்வாறு நம்புகிறார் கள்.[14] அதுபோலவே வரலாற்று முற்கால மக்களும் நம்பியிருத்தல் கூடும்.

6.7. ஆற்றல் பெறக் குலக்குறி விலங்கை நம்புவது போலவே, குழுவின் ஆற்றலில் தான் தன்னுடைய ஆற்றல் அடங்கியிருப்பதாக கருதி, குழுவோடு தனது ஒற்றுமையை வலுப்படுத்திக் கொள்ள, ஒவ்வொரு தடவையும் வேட்டைக்குச் செல்லு முன்னால், தற்கால இனக்குழு மக்கள் நடனமாடுகிறார்கள்.[15] ஆப்பிரிக்கா, சிவப்பு இந் தியர்கள், மெலனீசியா இந்தியா, ஆகிய பகுதிக ளில் வசிக்கும் இனக்குழு மக்கள் நடனமாடுகி றார்கள். பெரும்பாலும் வேட்டையின் செயல்களை அவர்கள் கலையுருவமாக்கி ஆடுகிறார்கள்.[16] மிகப் பழைய இசைக் கருவிகள் தோல்கருவிகளே. அவை வேடர்களது இசைக்கருவிகள். மூங்கில் குழாய்க ளாலான துளைக்கருவிகளும், நாணலான கருவிக ளும் பின்னர் தோன்றின. இவை நடனத்திற்குப் பின்னணியாக ஒலியை இசைக்கவே பயன்பட்டன. இவையனைத்தும் குழு உணர்வை வலுப்படுத்தும் பயனை விளைவித்தன. அக்காலத்தில் மொழியா லான பாடல்கள் இருக்கவில்லை.

6.8. முற்கால மக்கள் ஆடிய ஆடல்கள் எப்படியிருந்திருக்க வேண்டும் என்பதையறிய இன்றைய இனக்குழு மக்களின் ஆட்டங்களைக் கண்டறிந்து ஊகிக்கலாம். ஆஸ்திரேலிய ஆதி வாசிகள், புதர்களுள் ஒளிந்திருக்கும் விலங்குகளை வேட்டையாடுவது போலக் குழு நடனமாடுவார் கள். புதர்களை விலக்கிச் செல்வதுபோல முதலில் சைகை செய்து ஆடுவார்கள். புதர்களிலிருந்து ஒலி வருவது போல தங்கள் குரலாலும், இசைக் கருவிகளாலும் ஒலியெழுப்புவார்கள். விலங்குகள் ஓடுவதுபோல ஓடி ஆடுவார்கள் பின்னால் அவற்றை பூமராங் (Boomerang) என்ற கருவியை எறிந்து கொல்வது போல ஆடுவார்கள். அடி பட்ட விலங்கு துடிப்பது போல ஆடுவார்கள். இச் செயல்களின் மூலம் இயற்கை தம்மைப் பின்பற்றி விலங்குகளை இரையாக அளிக்கும் என்று நம்புகி றார்கள். இங்கே தெய்வநம்பிக்கை தோன்றவில்லை. ஆப்பிரிக்க இனக்குழு மக்கள் வலையில் மான்களை வீழ்த்துவது போல நடனமாடுகிறார்கள். பெண் கள் மான்களாகவும் ஆண்கள் வேட்டைக் குழுவி னராகவும் பிரிந்து நின்று, ஆடுவார்கள். ஆண்கள் தங்கள் உடலினுள் வெளியிலிருக்கும் ஒரு விலங் கின் சக்தி புகுவது போல நினைத்து வலைவீசுவது போல் ஆடுவார்கள். பெண்கள் வலையில் அகப் படுவது போல ஆடுவார்கள்.[17]

6.9. மெலனீசியாவில் மீன் பிடிக்கும் பரு வம் ஆரம்பிக்கும் போது விருந்தும் குழு நடன மும் நடைபெறும். அதில் காற்றடிப்பது, கடல் அலையில் படகு மிதப்பது, வலைவீசுவது, மீன் வலையில் அகப்படுவது, படகு கரை சேருவது, மீன் அதிகம் பிடித்தவர்கள் மகிழ்ச்சியால் ஆடுவது போன்ற ஆட்டங்களை ஆடுவார்கள். இதை ஆடி விட்டுப்போனால் இயற்கை தம் செயல்களைப் போன்ற செயல்களைப் புரியும் என்று அவர்கள் நம்புகிறார்கள்.[18]

6.10. இதனை போலிச் செயல் மந்திரம் (sympathetic magic) என்று மானிடவியலார்

கூறுவர். இதைப்போலவே பண்டைக்கால மனிதர்கள் குழு நடனங்கள் என்ற கலையுருவங்களைப் படைத்திருக்க வேண்டும்.19

6.11. அவற்றின் எச்சங்களாகத் தான் பழைய குழுவாழ்க்கை அழிந்த பின்னும், பல குழு நடனங்கள் நாகரிக சமுதாயங்களில் நாட்டு நடனங்களாக எஞ்சியுள்ளன. கும்மி, ஒயில், முதலியன அவை.

7.1. சங்க காலத்தில் குறிஞ்சி நிலம், முல்லை நிலம், மருத நிலம், பாலை நிலம், நெய்தல் நிலம், ஆகிய பகுதிகளில் மக்கள் பரவி விட்டனர். மருத நில வாழ்க்கை இந்நில வாழ்க்கைகளில் எல்லாம் செழிப்பு மிக்கதாயிருந்தது. இங்கு குழு வாழ்க்கை அழிந்து, அரசு தோன்றியது. பிற மக்களையும் அரசில் இணைத்துக் கொள்ளப் பல போர்கள் நிகழ்ந்தன. ஒவ்வொரு குழுவாக அழிந்தது. குழு வாழ்க்கையையிழந்த மக்கள் மருதநில மக்களில் உழைப்பாளிகளாயினர். வாழ்க்கையில் கூட்டு வாழ்க்கையை யிழந்த பின்னரும், அவ்வாழ்க்கையில் தோன்றிய பல கருத்துக்களும் நம்பிக்கைகளும் எச்சங்களாயின. நம்பிக்கைகளில் பலவற்றிற்கு வாழ்க்கையில் ஆதாரமில்லாமற் போயினும், அக்குழு மக்களின் பழைய நம்பிக்கைகளால் ஏற்பட்ட சடங்குகளையும், நடனங்களையும், பாடல்களையும் மறக்கவில்லை.

7.2. இவ்வெச்சங்களாகத்தான் சங்க காலத்தின் துணங்கை, வள்ளை, குரவை முதலிய நடனங்கள் இருந்தன. எச்சமாக நின்றவை தவிர, மருதநிலத்தில் புதிய கலைகள் தோன்றின. இவை குழுக்கலைகளாக இல்லாமல், தனிமனிதத் திறமைகளை வெளிப்படுத்தும் கலைகளாகவே இருந்தன. கூட்டு வாழ்க்கை அழிந்து தனிக்குடும்ப முறையும். தனிச்சொத்துரிமையும் வளர்ச்சியடைந்த பின், தனிமனித உணர்ச்சிகள் தோன்றுவது இயற்கையே.

8.1. சிற்பக்கலையில் விலங்கு — மனித உருவங்கள் காணப்படுவதற்கு காரணம் என்ன? இவை இரு விலங்குகளின் கலப்பான யாளி போன்றவையாக இருக்கும். ஆனல் அவற்றை விட விலங்கு மனிதக்கலப்பே அதிகமாக இருக்கும். அவற்றில் தலை விலங்கினுடையதாகவும் உடல் மனிதனுடையதாகவும் இருக்கும். இதற்குமாறியும் இருக்கலாம். எகிப்திலுள்ள ஸ்பிங்ஸ் என்றும் உருவம் மனிதப்பெண்ணின் தலையும் சிங்க உடலும் கொண்டது. அசிரியாவில் வணங்கப்பட்ட ஒரு தெய்வம் மனித ஆண்தலையும், காளை உடலும் கொண்டது. இதற்கு இறகுகள் உண்டு, இந்தியாவில் விநாயகர், நந்தி, கருடன், காமதேனு, கூர்மாவதாரம், மச்சாவதாரம், முதலிய உருவங்கள் மானிட விலங்குக் கற்பனை உருவங்களே20

8.2. இவை ஒவ்வொன்றிற்கும் ஒரு வரலாறு உண்டு. ஆயினும் இவை யாவும் விலங்காக இருந்து, மானிட உருவத்தோடு இணைக்கப்பட்டவை யென்பது அவற்றின் வரலாறுகளிலிருந்து புலனாகும். குலக்குறிச் சடங்கு பற்றி முன்னரே விவரித்தோம். குலங்கள் இணைந்து பெரிதாகும் பொழுது இனக்குழுக் கூட்டங்கள் (tribal confederatian) தோன்றின.

குலங்களுக்கு அதிக உணவு கிடைத்து இனப்பெருக்கம் ஏற்படுவதாலும், அசமத்துவ வளர்ச்சியினல் சில இனக்குழுக்கள் பல இனக்குழுக்களை வென்று இணைத்துக் கொண்டதாலும் பெரிய குழு அமைப்புக்கள் ஏற்பட்டன. உணவு கிடைக்கவும், போர்செய்து வெல்லவும், சில இனக்குழுக்கள் தங்கள் தொழில் நுணுக்க வளர்ச்சியின் மூலம், ஆற்றலைப் பெருக்கிக் கொண்டன. முதன் முதலில் ஆடு மாடுகளைப் பழக்கத் தெரிந்த குழுக்கள், தினம் வேட்டையாட வேண்டிய நாடோடி வாழ்க்கையை யொழித்து நிலையான வாழ்க்கை பெற்றனர். ஆடு மாடுகள் அவர்களுக்கு பால், தயிர், நெய் முதலிய பொருள்களையும், இறைச்சியையும், அளித்து உணவிற்கு அலைய வேண்டிய அவசியத்தைப் போக்கின. இம்மக்களிடையே குழுவின் தேவைக்குப் போக எஞ்சிய செல்வம் பண்டமாற்றிற்குக் கிடைத்தது. அது மாட்டு மந்தைகளின் உருவத்தில் இருந்தது. பல மொழிகளில் பண்டைக் காலத்தில் செல்வம் என்பதற்கும் மாடு என்பதற்கும் ஒரே சொல் வழங்கிவந்துள்ளது மேற் கூறிய கருத்துக்கு வலுவளிக்கும். இந்தக்காலத்தில் தான் உலோகங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன. இதனல் நீர்ப்பாசன வசதிகளைச் செய்து கொள்ளவும், நிலங்களைப்பயிரிடவும், இரும்புக் கருவிகள் பயன்பட்டன. இதே இரும்பினல் வில்லும், வாளும் செய்து பிற குழுக்களை அடிமைப் படுத்தி தமது வேலைக்கு வைத்துக் கொண்டனர்.

இது பல்லாயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளாக நடந்த சமுதாய வரலாற்றின் திசைவழி.[21] மனிதன் நிலைத்திருக்கும் வழிகளைக் கண்டுபிடித்து இயற்கைச் சூழலின்மீது சில வெற்றிகள் பெற்றதும் மனிதன் தனது வலிமையை உணரத் தலைப்பட்டான்.

8.3. அவ்வாறு உணர்வதற்குமுன், இச் சமுதாயங்களில் குலக்குறி விலங்குகள், செடி கொடிகள் முதலியன மந்திர சக்தியுடையனவாக மட்டுமல்லாமல், இயற்கையைத் தாமே பாதிக்கக் கூடியவை என்ற நம்பிக்கை காரணமாக வணக்கத்திற்கும் உரியனவாயின. எனவே மந்திர சக்தியின் இருப்பிடமாயிருந்த இவை தெய்வங்களும் ஆயின.

குழுக்கள் ஒன்று சேரும்போது பெரிய குழுவின் குலக்குறி, பல குழுக்களின் வணக்கத்திற்குரியதாயிற்று. விநாயகர் என்ற கருத்து வளர்ந்த வரலாறு இதற்கோர் உதாரணமாகும். யானை ஒரு குழுவின் குலக்குறி. இக்குழு பெரிதாகிப் பல குழுக்களை வென்று அரசாக மாறியபொழுது யானை அவ் வம்சத்தின் கொடியாகிவிடுகிறது. இந்த யானை வம்சம், மூஷிகக் குழு (எலிக் குழு) வை வென்ற பொழுது, யானைக்கு, மூஷிகம் கீழ்ப்பட்டதாயிற்று. இந்த யானைக் குழுவின் குலக்குறி, ஒரு அரசின் கொடியாக மாறியபொழுது அது குலக்குறியாக இல்லை. அது பழமையின் எச்சமாக நின்றது. யானைக் குலக் குறிக்கு அடையாளமாக யானைத் தலையும், பல தலைமுறைகளாக அதன் வம்சம் என்று கருதும் வழக்கம் மறந்துவிட்டபடியால் மனித உருவமும் சேர்ந்து அமைந்த ஒரு உருவத்தை அக்கால மனிதன் படைத்தான். இவ்வாறு குலக்குறியான விலங்கு, குலங்கள் பெருகும் பொழுது விலங்கின் ஒரு உறுப்போடு மனித உடலோடும் ஒரு கற்பனைப் படைப்பாகி ஒரு பெரிய இனக் குழுக் கூட்டத்தின் தெய்வமாகிவிடுகிறது.

தேவிப்பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா விநாயகரது வரலாற்றை சமுதாய வளர்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டு, ஆராய்ந்துள்ளார்.[22] ஹிராஸ் பாதிரியார் வரலாற்றுக் கால விநாயகர் மூர்த்தங்களை (சிற்ப உருவங்களை) ஆராய்ந்துள்ளார்.[22] கானே, பெரிடேல் கீத், பாஷாம் போன்ற ஆய்வாளர்களும் ஆராய்ந்துள்ளார்கள். நமது பண்பாட்டு வரலாற்றில் விநாயகரது வரலாறு மிகவும் சுவையுடையதாகும். அதனை நானும் பிரிதோர் கட்டுரையில் ஆராய எண்ணியிருக்கிறேன்.

8.4. இக்கலைப் படைப்புகளில் அழகுணர்வு எதுவும் இல்லை. முதலில் மந்திர சக்தியையளிக்கும் சாதனமாயிருந்த குலக்குறி, வாழ்க்கையில் விபத்துக்கள் (விக்கினங்கள்) உண்டாக்கும் தெய்வமாக, சாந்திசெய்யப்பட்டு, பின் எல்லாச் சித்திகளையும் அளிக்கும் தெய்வமாக வணங்கப்பட்டது.

8.5. இதுபோலவே நந்தி தேவரையும், குறிப்பிடலாம். மாட்டையும் பசுவையும் தனியாகக் குலக்குறியாகக் கொண்ட இனக் குழுக்கள் இருந்தன. தனியான பசவ வணக்கம் என்ற காளை வணக்கம் இன்னும் மைசூரில் இருக்கிறது. காளைக்குத் தனிக் கோயில்களும் உள்ளன. இவ்வினக் குழுக்களும், குலங்களும் நிலையான முல்லை நில மக்கள் என்பது வெளிப்படை.

8.6. அங்கு சிவன் மனித உருவக்கடவுளாக வேறு குழுக்களால் பல காலமாக வணங்கப்பட்டு வந்தார். அவரை வணங்கும் அரசர்கள், இனக்குழுக்களை வென்று தமது ஆட்சிக்குள் கொணர்ந்த பொழுது காளை வணக்கமுடையவர்களது குலக்குறி அவரது வாகனமாயிற்று. மனித விலங்குருவமான அவர்களது தெய்வமான நந்தி தேவர், கைலாசத்தில் வாயில் காப்போன் ஆனூர்; காளையுருவத்திலும் மனித - விலங்குருவத்திலும் அவரைச் சிற்பமாக்கிக் கலைப் பொருளாக்கி விட்டனர்.

9.1. இனி இலக்கியக் கலையின் தோற்றத்தை ஆராய்வோம். குலங்கள் ஒன்று சேரும் பொழுதும், வென்றடக்கப்பட்டு அரசுகளோடு இணையும் பொழுதும், பழங்காலம் பற்றிய பல புராணங்கள் (myths) தோன்றின. தெய்வங்களைப் பற்றியும், குலங்களைப் பற்றியும், போர்களைப் பற்றியும், வமிசங்களைப் பற்றியும் பல கதைகளை குழுத்தலைவர் களுக்காகவும், அரசர்களுக்காகவும் பௌராணிகர்கள் படைத்தார்கள்.[25]

9.2. இவற்றிற்கு முன்பே வாய் மொழியாக தெய்வ வணக்கப் பாடல்களும், இயற்கையைத் தம் வசப்படுத்த மந்திரங்களும், குழுக்களின் வரலாறுகளும் மக்களிடையே வழங்கி வந்தன. ஆரம்பத்தில் இவை தனி மனிதர்களின் கதைகளாக இல்லாமல் ஒரு குழுவின் பிரதிநிதியின் கதை

களாக இருந்தன. பின்னுல் குழுக்களில் வேலைப் பிரிவினை ஏற்பட்டு செல்வத்தால் ஏற்றத் தாழ்வுகள் தோன்றிய பின்னர் தனி மனித வீரர்களின் செயல்களைப் பற்றிய கதைகள் தோன்றின. அவற்றுள் வீரபரம்பரையையோ குலப் பெருமையையோ கூறும் பொழுது, தங்கள் குலக்குறியையோ, குல தெய்வத்தையோ அவர்கள் மறக்கவில்லை. எனவே அவர்களுடைய வாய் மொழி இலக்கியத்திலும், அதனை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுந்த எழுதப்பட்ட இலக்கியங்களிலும் குலக்குறி விலங்குகள் இடம் பெற்றுள்ளன. இவை குழுவாழ்க்கை அழிந்த பின் சிற்பங்களிலோ, கொடிகளிலோ, முத்திரைகளிலோ காணப்படுகின்றன.[26]

ரோமர்கள் அரசு அமைத்த காலத்தில் அவர்கள் இனப்பெருமையை விளக்க 'ஏனியட்' (Aenaed) என்ற காவியத்தைப் படைத்தனர். ரோம், நகரத்தை நிறுவியவர்களது வரலாறு இக்காவியத்தில் கூறப்படுகிறது. ரோமுலஸ், ரீமஸ் என்ற இவ்விரு சகோதரர்கள் தெய்வப் பிறவிகள். அவர்களுக்குப் பால் கொடுத்து வளர்த்தது ஒரு ஓநாய். அவர்கள் நகரத்தைக் கட்டும் பொழுது ஓநாய் உருவத்தைச் சிற்பமாக்கி அதற்கென ஒரு கோயிலும் கட்டினுர்கள்.[27] இதிலிருந்து ரோமன் மக்கள், குலக்குழுக்களாக வாழ்ந்த காலத்தில் ஓநாய்க் குழுவைச் சேர்ந்தவர்களாயிருந்தனர் என்று தெரிகிறது. குலக்குறி நினைவு மறைந்து பல்லாயிரம் ஆண்டுகளுக்குப் பின்பும், அவர் தங்கள் புராணக்கதைகளை நினைவில் கொண்டிருந்தார்கள்.

9.4. மகாவம்சத்தில், முதன் முதலில் இலங்கையில் அரசை நிறுவிய விஜயன் கதை கூறப்பட்டுள்ளது. அவன் சிங்கபுரம் என்ற நகரத்திலிருந்து கடல் வழியாக இலங்கைக்கு வந்தான். அவனது பிறப்பு பற்றிய கதை வருமாறு; சிங்கபுரத்து இளவரசி ஒரு வணிகச் சாத்தோடும், பிட்சுக் கூட்டத்தோடும், அரண்மனையை விட்டுக் கிளம்பிப் போனுள். காட்டில் எல்லோரும் உறங்கிக்கொண்டிருக்கும் பொழுது ஒரு சிங்கம் அவளைக் கவர்ந்து சென்று விட்டது. அதனோடு வாழ்ந்து அவளுக்கு இருகுழந்தைகள் பிறந்தனர். அவர்களுள் மூத்தவன் விஜயன். இளைய குழந்தை பெண். சில நாட்கள் சிங்கம் குகைக்கு வரவில்லை. மனித உறவை நாடிய அரசகுமாரி தனது நகருக்குக் குழந்தைகளோடு திரும்பி விட்டாள். அவளைத் தேடி சிங்கம் பல முறை நகருக்குள் நுழைந்து விட்டது. அதனைத் துரத்த அனுப்பப்பட்ட வீரர்களைக் கொன்று விட்டது. அரசாங்க சோதிடன், விஜயனை அனுப்பினுல் சிங்கத்தைக் கொல்லலாம் என்று கூறினுன். இளவரசியும் சம்மதித்தாள். அரசன் தனது பெயரன் விஜயனை அனுப்பி வைத்தான். சிங்கம் அவனைக் கண்டதும் வாலைக்குழைத்துக் கொண்டு நின்றது. அவன் அதனைக் கொன்ருன். பின்னர் இளவரசியின் புலம்பல் கேட்டு தனது தந்தையைக் கொன்று விட்டதற்காக வருந்தினுன். சிங்கத்தின் மகன் என்பதால் விஜயன் சகோதரியை மணக்க எவரும் முன்வரவில்லை. எனவே இக்களங்கத்தைப் போக்க அவன் கப்பலில் பயணமாகி சில ஆண்டுகள் ஒரு தீவில் சென்று தங்கிப் பின்னர் இலங்கைக்குச் சென்ருன். சிங்கத்தின் மகனுல் முதலில் ஆளப் பெற்றதால் இத்தீவு சிங்களம் எனப் பெயர் பெற்றது.[28]

இது எழுதப்பட்ட இலக்கியம் அளிக்கும் செய்தி. இப்புராண வரலாற்றிற்கு எவ்வாறு பொருள் கொடுப்பது? இக்கதை மாந்தர்கள் வரலாற்றுக் கால மனிதர்கள். புத்தருக்குப் பின் இவன் இலங்கைக்கு வந்ததாக மகாவம்சம் கூறுகிறது. அப்படியானுல் இக்கதை புத்த அப்தத்திற்குப் பிற்பட்டது. சிங்கம் பெண்ணைத் தூக்கிச் சென்றதும், அதற்குக் குழந்தைகள் பிறந்ததும் உயிரியல் விஞ்ஞான உண்மைகளுக்குப் புறம்பானவை. ஆனுல் ஒன்றை இங்கு நினைவு கூர வேண்டும். இனக்குழு மக்களில் சிங்கக் குலக்குறியுடையவர்கள் தங்களைச் சிங்கவம்சம் என்றழைத்துக் கொள்வதுண்டு. அந்தக் குலத் தலைவன் இவளைக் கவர்ந்து சென்றிருக்கக் கூடும். பின்னர் அவன் சில மாதங்கள் போர்காரணமாக எங்கேயாவது சென்றிருக்க வேண்டும். சிங்கபுரத்து அரசன் மகளான அவள் நாகரிக நிலையில் பெருமைபெற்ற குலத்தைச் சேர்ந்தவள். எனவே திரும்பவும் தனது தந்தையின் நகரத்துக்குத் திரும்பியிருக்க வேண்டும். இதையறிந்த சிங்க குலத்தலைவன் சிங்கபுரத்தின் மீது படையெடுத்திருப்பான். அவனுல் விளைவிக்கக் கூடிய ஆபத்திலிருந்தும் தலைநகரைப் பாதுகாக்க அவனது மகனே அவனைக் கொன்றிருப்பான்.

இக்கதை குலக்குறியின் எச்சம் எவ்வாறு பிற்கால இலக்கியங்களில் காணப்படுகிறது என்பதைக் காட்டுகிறது.

9.5. திருமாலின் அவதாரங்களைப் பற்றிப் பாகவதம் கூறுகிறது. அதற்கு முன்பிருந்த கதைகளையும் குலக்குறி நம்பிக்கைகளையும் இணைத்து அது அவதாரக் கதைகளாகப் படைத்திருக்கிறது. கிருஷ்ணன் உதித்த யதுவம்சம் பல குலக்குழுக்களை வென்றது. அவ்வாறு வென்ற குலக்குழுக்களின் குலக்குறிகளை கிருஷ்ணனோடு இணைத்துக் கொள்ள, பாகவதக் கதை புனையப் பெற்றது.[15] பாரதத்தில் கிருஷ்ணன் ஒரு மனிதனே. அவனுக்குத் தாய் தந்தையர் உண்டு. அவனுடைய குலம் அழிந்து அவனும் கொல்லப்படுகிறான். பிறப்பு இறப்பு இல்லாத கடவுளாக அவன் பாரதக் கதையில் கருதப்பட வில்லை. பிற்காலத்தில் திருமால் பெருந்தெய்வமாக, உலகைப்படைத்துக் காத்து, அழிக்கும் ஒரே தெய்வமாக மக்கள் சிந்தனையில் உருவான பொழுது, அதற்கு முன்னுள்ள கதைமாற்றங்களையும்; இனக்குழுக்களின் குலக்குறிகளையும் அக்கடவுளோடு இணைத்தனர். அதற்காக தசாவதாரம் என்ற சட்டக் கதையைப் புனைந்து அதனுள் குலக்குறிகளுக்கு இடமளித்தனர். இவ்வாறே தான் ஆமை, மீன், பன்றி, முதலிய குலக்குறி விலங்குகள் திருமாலின் அவதாரங்கள் ஆயின. இக்கதைகள் இணைக்கப்பட்ட காலம் வால்மீகி இராமாயணத்தை எழுதிய காலத்திற்கும் பிற்பட்டது.

புராணங்கள் தோன்றிய பின் அவற்றின் கதைப் பொருள்கள், கலையின் உள்ளடக்கமாகவும் ஆயின. திருமால், அவருடைய அவதாரங்கள், சிவன் அவரோடு தொடர்புபடுத்தப்பட்ட இனக்குழுத் தெய்வங்கள் இவையனைத்தும் சிற்பத்தில் செதுக்கப்பட்டன.

9.6. இந்து சமயத்தையும், வேதச் சடங்குகளையும் ஆரியப் பிராமணர் ஆதிக்கத்தையும் அவர்களது தத்துவங்களையும் எதிர்த்து நாஸ்திக மதங்களாகத் தோன்றிய பௌத்தமும் சமணமும் முதலில் வழிபாட்டு மண்டபங்களை மட்டும் அமைத்தன. பௌத்தர்கள், புத்தரோடு தொடர்புடைய தலங்களில் ஸ்தூபங்களைக் கட்டினர்.

9.7. பிற்காலத்தில் சாதாரண மக்களையும் சமயத்தில் சேர்த்துக்கொள்ள, இனக் குழு மக்களின் தெய்வங்களான தாரை, மஞ்சுஸ்ரீ முதலிய பெண் தெய்வங்களையும், மைத்ரேயர், லோகேஸ்வரர் முதலிய ஆண் தெய்வங்களையும் தங்கள் தெய்வ வரிசையில் இணைத்துக் கொண்டனர். எனவே பௌத்த சிற்பக் கலையில் செழிப்பைக் காட்டும் கும்பங்களும், தருமத்தைக் காட்டும் சக்கரமும், பக்தியைத் தூண்ட மனித உருவத்தில் தெய்வங்களும் இடம் பெற்றுள்ளன. முதலில் உருவ வணக்கத்தை பௌத்தர்கள். தடைசெய்தார்கள். திருவடி நிலையையும், தரும சக்கரத்தையுமே தமது மதத்தின் அடையாளங்களாகக் கொண்டிருந்தார்கள். ஆனால் பிற்காலத்தில் மக்களைக் கவர்ந்து தங்களுடைய செல்வாக்கைப் பெருக்கிக்கொள்ள இந்து சமயத்தைப் பின்பற்றி பல இனக் குழுக் கடவுள்களுக்குத் தமது தெய்வ வரிசையில் இடமளித்தார்கள்.[27] அதுமட்டுமன்றி புத்தருக்குப் பல பிறப்புக்கள் உண்டென்று கூறி பல இனக் குழுப் புராணக் கதைகளை ஒரு சட்டக் கதையினுள் அமைத்து ஜாதகக் கதைகள் என வழங்கினர்.[30] அக்கதைகளின் நிகழ்ச்சிகளும், கதை மாந்தர்களும் சைத்ய சிற்பங்களில் இடம் பெற்றன. இக்கதைகளில்லாவிட்டால் பௌத்தக் கலை, அடையாளங்களின் தொகுப்பாகவே இருந்திருக்கும். அழகான மனித உருவங்களைச் செதுக்க பௌத்த புராணக் கதைகளும், அலங்காரக் கலையை வளர்க்க தர்ம சக்கரமும், கும்பம், கலசம் முதலியனவும் பொருள்களை அளித்துள்ளன.[31]

10.1. மனித உருவக் கலைப் படைப்புகள் அரசு தோன்றிய பின் குலக்குறிப்பிணைப்பிலிருந்து விடுபட்ட சிந்தனையால் தோன்றின. குலக்குறிகள் தேவர்களோடு இணைக்கப்பட்டன. அரசர்கள் அத்தெய்வங்களின் வம்சங்களாகத் தங்களைக் கருதிக் கொண்டனர். மக்கள் குலக்குறி வழிபாட்டையும், அதன் தொடர்பையும் அதன் வாழ்க்கையழிந்த பின் மறந்தனர். சில மக்கட்பகுதியினரிடம் குலக்குறிகள் எச்சங்களாகப் பொருளிழந்து நின்றன.

தனியான ஆண் உருவங்களும், பெண் உருவங்களும் கலைப் பொருளாயின. ஆண் உருவங்கள் புராணக் கதையிலிருந்து எடுத்தாளப்பட்டன.

செழிப்புத் தெய்வங்களின் வழித் தொன்றல்களாகவோ, தாய்த் தெய்வழிபாட்டின் எச்சமாகவோ, புராணக்கதைகளில் முக்கிய மற்ற தேவதை

களாகவோ இருந்த பெண் தெய்வங்கள் கலைப் பொருளாகியிருக்கின்றன.

10.2.1. இவை தோன்றிய வரலாற்றை யும் அவை இயற்கையான வடிவத்தை அடைந்த தையும் அறிய ஒரு சான்று காட்டுவோம்.

10.2.2. வீனஸ் என்ற ரோம நாட்டு கிறிஸ்து முற்காலத் தெய்வம். செழிப்பைத் தருவ தற்காக வழிபடப் பட்டது. இது போலவே ஸைடீல் என்ற கிரேக்கத் தெய்வம் செழிப்புத் தெய்வமாக கிரேக்க இனக்குழுக்களால் வழிபடப் பட்டது.[31] இந்தியாவில் பூ-தேவி என்றும், ஸ்ரீ என்றும், பூமியும், கலப்பையால் வரையப்பட்ட கோடும் பெண் தெய்வங்களாக வணங்கப்பட்டன. ஆனால் இந்தியச் செழிப்புத் தெய்வங்களின் உரு வங்கள் வரலாற்று ரீதியாக அகப்படுவதில்லை.

10.2.3 வீனஸ் என்ற தெய்வம் தாய்த் தெய்வத்தின் வளர்ச்சியே. தாய்த் தெய்வம், குழுமக்களில் விவசாயத்தைக் கையாண்டு வாழ்ந்த மக்களின் தெய்வம். இனம் பெருக உத வுபவள் தாய். இத்தெய்வம் குழுவின் சந்தான அபிவிருத்தித் தெய்வமாக, குழந்தைகளை அருளுவ தற்காக வழிபடப்பட்டது. அதே தெய்வம் விவ சாயத்தில் செழிப்பை அருளுவதற்கும் வழிபடப்பட் டது. அத்தெய்வத்தின் உருவங்கள் காலக் கிரமப் படி அகழ்வாராய்ச்சிகளின் மூலம் கிடைத்துள்ளன. மிகப் பழைய உருவங்களின் சில உறுப்புக்கள் மிகைப் படுத்தப்பட்டிருக்கின்றன. சில உருவங் கள் இயற்கைத் தராதர அளவுக்குக் குறைந்து செதுக்கப்பட்டுள்ளன. தலையில் முகம் தெரியாத படி கூந்தல் சுருள்சுருளாயிருக்கும். கைகள் சூம்பி யிருக்கும் கால்கள் சூம்பியிருக்கும். மார்புகள் உடலில் பாதியளவுக்கு மேலிருக்கும். உடல் தடித்திருக்கும். இது தாய்த் தெய்வமாயிருந்து செழிப்புத் தெய்வமான வீனஸ் — 1. இதைத் தற் காலக்கலைஞர்கள் நவீனக் கலைப்பாணி (Modern art, formalism) என்று கூறலாம். உண்மை அது வல்ல. கிரேக்க வைத்தியர்கள் கருவுறுவது, குழந்தை வளரும் உறுப்பு இவற்றைக் கண்ட றிந்து சொல்வதற்கு முன் கிரேக்கர்களும், ரோமர் களும், குழந்தைப் பேற்றுக்கும் பெண்களின் மார்பு களுக்கும் தொடர்பிருப்பதாக எண்ணினர்கள். அத னால் அவ்வுறுப்பு மிகைப்படுத்தப்பட்டது. செழிப் புத் தெய்வம் குழந்தைபெறும் சக்தியை பெண் களுக்கு அளிக்க அந்த சக்தி அதனிடம் இருக்க வேண்டும். அந்த சக்தி மார்பிலிருப்பதாக நம்பி யதால் இவ்வுறுப்பு மிகைப்படுத்தப்பட்டது. மற்ற உறுப்புகளுக்கு முக்கியத்துவமின்றிப் போயிற்று. குழுவாழ்க்கைக்கு இனப்பெருக்கம் முக்கியமானது. ஏனெனில் உணவுப் பற்றுக்குறை, இயற்கை யின் கொடுமை இவற்றால் சேதமாகும் மக்கள் தொகையை ஈடுகட்டப் புதிதாகக்குழுவில் குழந்தை கள் பிறக்கவேண்டும். இந்தச் சமுதாயத் தேவை யைப் பூர்த்தி செய்ய அவர்கள் நம்பிக்கையில் இத்தெய்வத்திற்கு எந்த உறுப்பு அதிகமாகத் தேவையோ அதனை மிகைப்படுத்தினர்கள்.

10.2.4. கிரேக்க மருத்துவர்கள் குழந்தை பிறப்பு பற்றிய உண்மைகளைக் கண்டுபிடித்து வெளியிட்டார்கள். அது ரோமில் பரவியது. அதன் பின்னர் ரோம மக்களது கருத்து மாறியது. அவர்களுடைய செழிப்புத் தெய்வமான வீனஸின் உருவமும் சிற்பங்களில் மாறியது. கருப்பை வயிற் றில் இருப்பது தெரிந்தபின்னர் மார்பின் பருமனைக் குறைத்து வயிற்றின் அகலத்தை அதிகப்படுத்திச் சிற்பங்களைப் படைத்தனர். இது வீனஸ்—2.

10.2.5. மூன்ருவது வீனஸ் மனித உரு வத்தைக் குறிப்பிடுகிற உருவமாகச் செதுக்கப் பட்டுள்ளது. இப்பொழுது தெய்வங்கள் மிகைப் படுத்தப்படாமல் கிரேக்க — ரோமர்கள் அழகிய பார்வையில் இலட்சிய அழகுடைய பெண்ணாக அவளைச் சிற்பிகள் செதுக்கினர்.

கி. பி. முதல் நூற்றாண்டில் செழிப்புத் தெய்வ மாக ரோமர்களால் வழிபடப்பட்ட இத்தெய்வம் முழு மனிதக் கற்பனை வடிவத்தைப் பெற்றுள்ளது.

10.2.6. மக்களது சமுதாய வளர்ச்சிக் கேற்ப நம்பிக்கைகள் தோன்றுகின்றன. நம்பிக் கைக் கேற்ப புற வெளிப்பாடு கொள்வது கலையுரு வம். சமுதாயத்தில் ஏற்படும் மாறுதல்களுக் கேற்ப மாறும் கருத்துக்கள், நம்பிக்கைகள் இவை களுக்கேற்ப கலைப் படைப்புகளின் வடிவங்கள் மாறுகின்றன. வீனஸ் — 3 மனித உருவத்தில் தெய்வத்தை இயற்கையாக கிரேக்க — ரோம அழகியல் கருத்தின்படி படைத்ததேயாகும்.

11.1. தமிழ் நாட்டில் கலையின் தோற்றம் பற்றி ஆராய தமிழ் மக்களின் வரலாற்று முற்

கால வாழ்க்கைபற்றிய சான்றுகளை வெளிப்படுத்த வேண்டும். இந்திய நாகரிகத்தின் ஆரம்ப காலம் பற்றிய ஆராய்ச்சியில் சிந்துவெளி நாகரிகம், வேதகால ஆரியர் நாகரிகம் பற்றிய விவரங்களே பெரிதும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. சிந்துவெளி நாகரிகம், வேதகால நாகரிகம் பற்றி அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளும், இலக்கியச் சான்றுகளும் வெளிப்படுத்தப்பட்டு ஆராயப்பட்டுள்ளன. ஜயஸ்வால், கானே, பாஷாம், கோஸாம்பி, மார்ட்டிமர் வீலர், பெரிடேல் கீத் போன்ற பேரறிஞர்கள் பண்டைய இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாற்றில் சிந்துவெளி நாகரிகம், வேத கால ஆரியர் நாகரிகம் ஆகிய இரண்டையும் பற்றி நுணுக்கமாக ஆராய்ந்துள்ளனர்.

11.2. ஆனால் தமிழ் நாட்டைப் பற்றி அத்தகைய ஆராய்ச்சிகள் அதிகமாக இல்லை. ஆதாரமற்ற அனுமானங்களும், பிற்கால இலக்கியச் சான்றுகளின் ஆதாரத்தில் பல கற்பனைக் கோட்டைகளும் எழுப்பப்பட்டுள்ளன. சில ஆய்வாளர்கள் சங்க இலக்கிய ஆதாரங்களைக்கொண்டு, சங்க காலத்திலிருந்து நமது கலை வரலாற்றைத் தொடங்குகிறார்கள். டி. வி. மகாலிங்கம் போன்றவர்கள் பல்லவர்கள் ஆட்சிக் காலத்தில் தோன்றிய கோயில்களின் காலத்திலிருந்து தமிழ் நாட்டின் கலை வரலாற்றைத் தொடங்குகின்றனர்.[34] இன்னும் சிலர் பிற்காலச் சிற்ப ஆகமங்களையும், நடன நூல்களையும் சிவபெருமானே எழுதினார் என்ற நம்பிக்கையில், கலைகளின் தோற்ற காலத்தை அறிய முடியாதெனக் கூறுகிறார்கள். வேறு சிலர் பரிபாடலிலும், சிலப்பதிகாரத்தில் இசையும், கூத்தும், ஓவியமும் வளர்ச்சியடைந்த நிலையில் வருணிக்கப் படுவதைக் காட்டி, பெருமையடைகிறார்கள்.

11.3. பரிபாடலின் இசை ஒரு வளர்ச்சியடைந்த நிலையைக் குறிக்கிறது. அதற்கு முன் எளிய நாட்டு இசைப் பாடல்கள் இருந்திருக்க வேண்டும். அவற்றின் எச்சங்களை இசைத்தன்மை வாய்ந்த இலக்கியங்களிலிருந்து அறிய வேண்டும். பரிபாடலின் பொருள் தெய்வ வணக்கமும், நகரப் பெருமையும், ஆற்றின் பெருமையுமாகும். இப்பொருள்களே, நிலையான வாழ்க்கையை யடைந்து சமுதாயத்தில் உடையாரும், இல்லாரும் தோன்றிவிட்ட நிலையைக் குறிக்கும். வணங்கப்படும் தெய்வங்களான முருகனும், திருமாலும் புதிய கற்காலத்திற்குப் பின் தோன்றிய உலோகப் போர் கருவிகளைக் கொண்டவர்களாகவும், பொன் அணிகலன்கள் பூண்டவர்களாகவும் வருணிக்கப்படுகிறார்கள். இது பல போர்களில் வெற்றி பெற்று நிலையான அரசை அமைத்துக் கொண்டவர்களின் கற்பனையாகவே காணப்படுகிறது. இக்கருத்துக்கள் மிக வளர்ச்சியடைந்த பண்பாட்டில் தோன்றிய கருத்துக்கள். அது மட்டுமல்லாமல் தமிழகத்திலேயே தோன்றிய பல தெய்வக் கருத்துக்கள், வடநாட்டில் தோன்றிய கதைகளோடு இணைப்புப் பெற்று ஒன்று படுவதை பரிபாடலில் உள்ள முருகனைப் பற்றிய செய்திகளிலும், திருமாலைப் பற்றிய செய்திகளிலும் காணலாம்.

11.4. இக்காலத்தில் திருமாலையும், முருகனையும் சிற்ப உருவத்தில் படைத்து வழிபட்டு வந்தார்களென்பதற்கு இவ்வருணனைகளே சான்றாகும். அதற்கு முன் விலங்கு — உருவத்திலிருந்து தொடங்கி படிப்படியாக தெய்வ உருவங்களை மனிதன் சிற்ப வடிவில் எவ்வாறு படைத்தான் என்பதை நாம் அறிதல் வேண்டும். இதற்கு அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகள் வெளிப்படுத்தப் படவேண்டும். பழங் கற்கால மனிதர்களின் கருவிகள் தமிழ் நாட்டில் செங்கல்பட்டு, வைகை நதிப்படுகை, சேலம் மலைப்பகுதிகள் முதலிய இடங்களில் கிடைத்துள்ளன. ஆனால் அவை புதிய கற்காலக் கருவிக்காலம் வரை வளர்ச்சி பெறாமல் நின்று போகின்றன. வேறிடங்களில் புதிய கற்காலக் கருவிகள் கிடைக்கின்றன. ஆனால் பழைய கற்காலத் தலங்களிலோ, புதிய கற்காலத் தலங்களிலோ, கறுப்பு — சிவப்புப் பாண்டங்கள் கிடைக்கும் தலங்களிலோ, உருவச் சிற்பங்களோ, ஓவியங்களோ, இசைக்கருவிகளோ கிடைக்க வில்லை.

11.5. கலைப் பொருள்கள் எனக் கருதக் கூடிய பொருள்கள் ஆதித்த நல்லூரில் புதைகுழிகளுக்கு அருகில் கிடைத்தன.

இங்கே செம்புச் சூலங்கள், இரும்புக் கத்திகள், ஏர்க் கொழு, இரும்புக் கம்பிகள், அம்பு முனைகள் முதலியன அகப்பட்டுள்ளன. கல் கருவிகளோடு, செம்பும், இரும்பும் கலந்தே கிடைத்துள்ளன.[33] எனவே இது கல் — உலோகக் கலப்பு நாகரிகம் என அகழ்வாராய்ச்சியாளர்கள் கூறுகின்றனர்.[36] இவர்கள் பெரிதும் உழவுத் தொழிலின் மூலமும், சிறிது வேட்டையாடியும் உண

வைப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். இவர்கள் வேட்டையாடிய காலத்தில் படைத்த குலக்குறி விலங்குகளின் படிமங்கள் இங்கு கிடைத்துள்ளன. சேவல் போன்ற பறவை, வாலைநிமிர்த்தி நிற்கும் நாய், பூனை அல்லது புலி போன்றிருக்கும் ஒரு விலங்கு இவை போன்ற விலங்குகளின் உலோகப் படிமங்கள் கிடைத்துள்ளன. இவர்களுக்குச் செழிப்புத் தெய்வங்கள் இருந்திருக்க வேண்டும். இன்னும் பரவலாக அகழ்ந்து ஆராய்ந்தால் தமிழ் நாட்டின் பண்டைக் காலம் பற்றி அறிந்து கொள்ளவும், தமிழகக்கலையின் தோற்றம் பற்றி அறிந்து கொள்ளவும் சான்றுகள் கிடைக்கும். அரிக்கமேட்டில் ரோமர்களது படைப்புக்களான பண்டங்களே அதிகம் கிடைத்துள்ளன. தமிழ் மக்களது படைப்புக்களான விலங்கு வடிவில் உள்ள சுட்ட மண் புதை தாழிகளும், தாழிகளுள் சில கலைப் பொருள்களும் கிடைத்துள்ளன.

11.6. கொற்கை, காவிரிப்பூம் பட்டினம் இரண்டிலும் கிடைத்த பொருள்களில் வரலாற்று முற்காலப் பொருள்கள் மிகக்குறைவே. வரலாற்று முற்காலத் தொல்பொருள்களைத் தேடிக் கண்டு பிடித்து ஆராய்தல் வேண்டும்.

11.7. நமது இலக்கியத்தின் மிகத்தொன்மையான பகுதிகளிலிருந்து ஒரு குறிப்பிட்ட வளர்ச்சிக் கட்டத்தில் நமது கலைகள் நிலை கொண்டிருப்பதை அறிகிறோம். இசைக்கருவிகளில் முதலில் தோன்றியவை தோல் கருவிகள். பின்னர் தோன்றியவை துளைக்கருவிகள். அதன் பின்னரே நரம்புக் கருவிகள் தோன்றின. சங்க இலக்கியங்களில் மிகவும் வளர்ச்சி பெற்ற யாழ் வகைகள் பல சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. இசைப் பாணர்களிலும், அவர்கள் பயன்படுத்தும் கருவி பற்றி சிறுபாணர், பெரும்பாணர், பொருநர் என்று பிரிக்கப் பட்டிருக்கிறார்கள். பாடகர்களில் பல பிரிவுகள் இலக்கியங்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. மிக வளர்ச்சியடைந்த நிலையில் தான் சங்க காலத்தில் இசைக்கலை காணப்படுகிறது. அதற்கு முன் பறையும், குழலும், இன்னும் பல கருவிகளும் இருந்தன. வேட்டைக்கும், இசைக்கும் உள்ள தொடர்பையும், மாடுபிடித்தல், மாட்டைப் பழக்குதல், மாட்டைக் களவாடுதல் போன்ற நிகழ்ச்சிகளில் இசையின் பங்கு என்னவென்பதையும், விதைத்தல், அறுவடை செய்தல் போன்ற பயிர்த் தொழில் செயல்களில் இசையின் பங்கு என்ன வென்பதையும் இலக்கியங்களிலிருந்து ஆராய்தல் வேண்டும். தற்காலத் தமிழ் இனக்குழு மக்களிடம் வழங்கிவரும் இசையை அறிந்து, பழைய சான்றுகளோடு ஒப்பிட்டால் நமது இசை வரலாற்றின் ஆரம்பத்தை அறியலாம்.

நமது இலக்கியத்தின் மூலம் பலவகைக் குழு நடனங்களைப்பற்றி அறிந்துகொள்ள முடிகிறது.[37] குறிஞ்சிநில மக்கள் ஆடிய ஆடல்கள் வேட்டை வாழ்க்கையோடு தொடர்புடையன. அவற்றைப் பற்றிய செய்திகளை அறிந்து அவைபற்றிக் கூறும் பாடல்களின் காலத்திற்கு முன் இக்கூத்துக்கள் இருந்த நிலை பற்றி அனுமானிக்கலாம். இக்கூத்துக்களின் வளர்ச்சியை முல்லைநில நாகரிக காலத்தில் காணமுடியும். முல்லைநிலக் கூத்துக்களின் எச்சத்தை ஆய்ச்சியர் குரவையில் காணலாம். குறிஞ்சிநிலக் கூத்துக்களின் எச்சத்தைக் குன்றக் குரவையில் காணலாம். இவ்வெச்சங்களை, முற்கால ஆடல்களின் வருணனைகளோடு ஒப்பிட்டு, வரலாற்று முற்கால மக்களின் ஆடல்களைப் பற்றிய அனுமானங்களைப் பெற முடியும்.

11.8. இவ்வாறே சிற்பக்கலை பற்றியும், ஓவியக் கலைபற்றியும் ஆய்வுகள் நிகழ்த்த வேண்டும். நடுகற்களின் வரலாறு பற்றி ஆராய்ந்தால் நமது சிற்பக் கலையின் தோற்றத்தை அறியலாம். முதலில் வெறும் கற்கள் போரில் இறந்த வீரனது அடையாளமாக நடப்பட்டன. பின்பு அவற்றில் அவனைக் கடவுளாக எழுதினார்கள். அதன்பின் வரலாற்றுக் காலத்தில் மனித உருவத்தில் படைப்புச் சிற்பங்கள் படைக்கப்பட்டன. இக்கல் அதன் பின்னர் கோயிற் சிற்பங்களாகத் தெய்வங்களைப் படைக்கப் பயன்பட்டன.

11.9. ஓவியங்களைப் பற்றி அறியப் பிற்காலச் சான்றுகளிலிருந்து முற்கால நிலையை அனுமானம் செய்ய வேண்டும். பிரான்சில் கிடைப்பது போன்ற பண்டைக் குகைச் சித்திரங்கள் எதுவும் தமிழ் நாட்டில் கண்டுபிடிக்கப்படவில்லை. பிற்காலச் சித்திரங்களின்வளர்ச்சி நிலையிலிருந்து முற்காலம் நோக்கி சான்றுகளின் துணையோடு ஆராய்

தல் வேண்டும். இந்நோக்கத்தை நிறைவேற்றத் தேவையான சான்றுகளை இலக்கியத்தில் காண லாம். அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளை இனித்தான் கண்டுபிடிக்க வேண்டும்.

11.10. உலக மானிடவியல் ஆராய்ச்சிகள், தமிழக அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகள், இலக்கியச் சான்றுகள், பிற்கால வளர்ச்சி நிலையிலுள்ள சிற் பங்கள் முதலியவற்றின் துணைகொண்டு, ஒப்பியல் விஞ்ஞான முறை - ஆய்வுகளின் மூலம் தமிழகத் தின் கலை வரலாற்றின் தோற்ற கால நிலையை அறிய முயலவேண்டும்.

12.0. மேற்கூறிய வற்றிலிருந்து கீழ்க் காணும் முடிவுகளுக்கு வருகிறோம்.

1. உலகில் கலைகள் சமுதாய வாழ்க்கையின் துவக்க காலமான, ஆதிக் கற்காலத்திற்கடுத்த காலத்தில் தோன்றின.

2. துவக்க காலத்தில் குழுவோடு தனி மனிதன் தனது ஒற்றுமையை வலுப்படுத்திக் கொள்ளவும், இயற்கைச் சக்திகளை எதிர்த்துப் போராடத் தனது குழுவின் ஆற்றலை அதிகரித்துக் கொள்ளவும் கலைகளைப் படைத்தான். நடனத்தை யும், குலக்குறிச் சடங்குகளையும் செய்தால், தனது குழுவின் ஆற்றல் வளருமென்று பண்டைக்கால மனிதன் நம்பினான். அதற்காகக் குலக்குறி விலங் குகளின் படங்களை வரைந்தான். உருவங்களையும் செய்தான்.

3. சிற்பம், ஓவியம் நடனம் முதலிய மூன் றும் மற்ற கலைகளுக்கு முந்தியவை. இசை பொருளற்ற குரல் ஒலியாகவும், கருவி ஒலியாகவும், நடனத்துக்குப் பின்னணியாக மட்டும் இருந்தது.

4. சமுதாய வளர்ச்சியினால் உடைமையாளர், உடைமையற்றோர் என்ற இரு பகுதிகள், சமுதா யத்தில் ஏற்பட்டுவிட்டபின் கூட்டு நடனம், கூட் டமைப்பில் இருந்து தோன்றிய கலைகள், உடைமை யற்றோரிடையே பழங்கால எச்சமாக நின்றது. இரு கூறுபட்ட சமுதாயத்தில் தனித் திறமை யுடைய கலைகள் வளர்க்கப்பட்டன. கலைஞர்களது கலைத்திறமை ஒரு தொழிலுக்கு அடிப்படையா யிற்று.

5. சிற்பக் கலையில் முதலில் விலங்குகளும் பின்னர் கலப்பு மனித விலங்குருவங்களும், பின் மனித உருவங்களும் படைக்கப்பட்டன. சமுதாய வளர்ச்சியினடிப்படையில் மனித சிந்தனை வளர்ச்சி பெற்ற வழியிலேயே கலைப் பொருள்களைப்பற்றிய நம்பிக்கைகள் மாறியுள்ளன. விலங்கு தமக்கு சக்தியளிக்கும் என்று இனக்குழு மக்கள் நம்பினர். இயற்கையில் சில வெற்றிகள் பெற்ற மக்கள் மனித சக்தியை உணர்ந்தனர். பழைய எச்சமாக விலங்கின் ஒரு பகுதியையும், புதிய சிந்தனையின் விளைவாக மனித உருவத்தின் ஒரு பகுதியையும் நம்பிக்கையில் இணைத்துக் கலைப் பொருளாக் கினர். அதன்பின் இரும்புக் காலத்தில் மனிதன் இயற்கையின்மீது பல வெற்றிகள் பெற்றபின் தன் உருவமாகவே தனக்கப்பாற்பட்டது என்று தான் கருதிய தெய்வங்களைப் படைத்தான்.

6. மனித உருவத்தை அவன் உள்ளத்தில் கொண்டிருந்த நம்பிக்கையின் புறவடிவமாகவே படைத்தான். எனவே அது மிகைப்படுத்தப்பட்ட தாக இருந்தது.

7. பிற்காலத்தில் மனித உறுப்புக்களின் வேலைகளை அறிந்துகொண்ட பிறகு தன் உருவ மாகவே மனிதன் தெய்வ உருவங்களைப் படைத் தான். தன்னைவிட உயர்ந்த சக்தியுடையவை என்ற நம்பிக்கையில் தெய்வ உருவங்களில் மனித உறுப்புக்களின் எண்ணிக்கையை அதிகப்படுத்திக் காட்டினான்.

———

Bibliography and Notes.

1. Origin of man – Nestyuk, Foreign langu. agess publishing House, Moscow.

2. Precapitalist societies–Progress Publishers, Moscow. Chapt. 1.

3. Castes and tribes of India – D. N. Majunder Asia Publfshers - Chapter on Totemism

4, Cultural Anthropology Melville of Helkovitz – Chapt. on Art.

5, பண்டைய நாகரிகம்–பாபிலோன், அசிரிய எகிப்து சிந்துவெளி. கிரேக்க நாகரிகங்கள்

6. General Authropology - Hoebel - Oxford.

7. Castes and tribes of India–D. N. Majumdar

8. Verrier Elwin Commemoration volume – Chapt, on Totemism of Indian tribes.

9 Art and Social life – G. P. Plekhanow - Foreign Languages Publishing House, Moscow,

10. Origin of property, family and state - F. Engels – Foreign languages publishing House Moscow,

11. Lokayatha - D. P. Chattopadhyaya – chapter on Ganapathi. People's Publishing House Delhi,

12. Greek myths Greaves–Kegam paul London.

13. Illusion and reality – Christopher Caudwell

14. மஹாவம்சம்.

15. Heritage of–HinduismVol. II – Chapter on Historicity of Krisnna.

16. Buddhism–Edwarn Conez.

17. Art and Social life – G, P. Plekhanov.

18. Sex life of a tribe · (Troubdinors)-Malinowsky.

19. Cultural anthiopology - Melville Helkovitz,

20. Lokayatha - Part III – Chapters on Ganapathi and Gauri.

21. Origin of property, family and state – F. Engels.

21. D. P. சட்டோபாத்யாயா–லோகாயதம். கணபதி பற்றிய பகுதிகள் - புத்தகம் 2

23 Fr. Heras – The problem of of Ganapathi. Tamil Culture – Issue II – 1949,

24. Greek myths, Babylonian myths, Egyptian mights, Jewish myths, Indo Aryan Myths.

25. பைபிளில் கூறப்பட்டுள்ள அரசபரம்பரைக் கதைகள், பாரதம், இராமாயணத்தில் வரும் அரச பரம்பரைக் கதைகள், பாபிலோனியப் புராணங்களில் காணப்படும் கதைகள். மதிற்றுப்பத்தில் காணப்படும் பரம்பரை விவரங்கள்,

26. மீனும், வேம்பும் - பாண்டியர் சின்னங்கள், புலி - சோழர் சின்னம். வில் – சேரர் சின்னம். பிற்காலத்தில் யானையும், சங்கும் வேளுட்டரசர்களது சின்னங்கள் பன்றி, காளை, அரவம். குரங்கு முதலியன அரசர்களது சின்னங்களாக இருந்தன. இவை அரசு தோன்று முன் குலக் குறிகளாக இருந்தவையே,

27. வர்ஜில் எழுதிய ஏனியட் என்ற காப்பியத்தில் ரோம் நகரம், ரோமர் பரம்பரை இவையிரண்டின் தோற்றம் கூறப்படுகிறது, ரோம் நகரை நிறுவியவர்களுக்கு ஓநாய், பால் கொடுத்து வளர்த்ததாக அக்காவியம் கூறுகிறது.

28. இலங்கையில் புத்த சமயத்தின் வரலாற்றைக் கூறும் நூல் மகாவம்சம்

29. Historicity of Krishna-Heritage of Hinduism Part I – Bharatya Vidya Bhavan.

30. Jataka Stories – Jaico publication, -Introduction.

31. Buddhist Art - P. R. Ramachandra Rao – Hyderabad.

32. Lokayata - D. P. Chattopadyaya – Chapter on Mother Right.

33. Cultural Authropology-Chapter on plastic arts of the primitive peoples.

34. T. V. Mahalingam – History of Art and anchitecture - Paper read to II I C T S.

35. List of Aditchanalu finds - Madras mvseum publication.

36. K. Neelakanta Sastry – History of South India.

37. துவாங்கை, வஞ்சி, குரவை முதலியன பற்றி சங்க நூல்கள் கூறுகின்றன.

Methodology.

1. Lokayata – D. P. Chattopadhyaya.

2. Essays on Art and literature-Maxim Gorky.

3. On literature.– Lunacharsky.

4. History of early Christianity – Engels.

5. Illusion and reality - Christopher Caudwell.

6. History of Indian and Indonesian Art – Ananda Coomaraswamy.

7. Art and social iife – G. P. Plekhanov.

8. On Literature - Maxim Gorky.

9. Cultural Anthropology.

10. Cultural heritage - Lenin.

வேலன் வழிபாடு

பி. எல். சாமி

இக்கட்டுரை ஓர் ஒப்பியல் ஆய்வாகும். பழைய பண்பாட்டு நம்பிக்கையொன்றை இலக்கியச் சான்றுகளிலிருந்து எடுத்துக் காட்டி அதன் எச்சமாக இன்று மலபாரில் நிலைத்திருக்கும் வேலனாட்டம் என்ற நாட்டு நடனத்தையும், நாட்டுச் சடங்கையும் விவரித்து, இரண்டையும் ஒப்பிட்டு வேலன் வழிபாட்டு நம்பிக்கையின் வரலாற்றை ஆசிரியர் நிறுவ முயன்றுள்ளார். இலக்கியம் மானிடவியல், முன் ஆய்வுகளின் முடிவுகள், நாட்டுப் பண்பாட்டியல் நேரடி ஆய்வுகள் இவையாவும் அளிக்கும் சான்றுகளைப் பயன்படுத்தியுள்ளார். தமிழகம், மலபார் இவற்றின் பரப்பில் இவ்வாய்வுகள் பொருத்தமான முடிவுகளுக்கு வருகின்றன. ஹாரப்பா முத்திரையிலிருந்து, வேலன் ஆட்டத்திற்கு ஆய்வுகள் செல்லவேண்டுமானால், இடைப்பட்ட பூகோளப் பகுதிகளிலிருந்து, அகழ்வாராய்ச்சி, தற்கால மானிடவியல், அல்லது இலக்கியச் சான்றுகள் தேவை. வேலன் வழிபாடு ஸ்கந்த வழிபாட்டோடு இணைந்தபின் கிடைக்கிற சான்றுகள், ஹாரப்பா. மலபார் வேலன் வழிபாட்டுத் தொடர்பை நிரூபிக்கப் பயன்படா. ஹாரப்பாவிலிருந்து தெற்கு நோக்கி வேலன் வழிபாடு பரவியதா, அல்லது தெற்கில் இருந்த வேலன் வழிபாட்டோடு. வடக்கிலிருந்து வந்த ஸ்கந்த வழிபாடு கலந்து இணைப்புப் பெற்றதா என்ற வினவிற்கு பல அறிஞர்கள் விடை கண்டுள்ளார்கள். இரண்டு வழிபாடுகளுக்குமே ஒரு பரிணாம வளர்ச்சியும், இணைந்தபின் ஒருமித்த வளர்ச்சியும் உள்ளது. ஹாரப்பா முத்திரையிலிருந்து தெற்கு நோக்கி இவ்வழிபாடு வந்ததென்று முடிவு செய்ய. இடைவெளியிலுள்ள நாடுகளிலும், கால இடைவெளியான பல நூற்றாண்டுகளிலும், இது பரவிய விதத்தையும் மாறிய விதத்தையும் காட்ட ஒவ்வோர் இடத்திலிருந்தும் காலத்திலிருந்தும் சான்றுகள் தேவை. அவ்விதச் சான்றுகள் இன்று கிடைக்கவில்லை. ஆனால் ஹாரப்பா முத்திரையில் உள்ள வேலன் வழிபாட்டு ஊகத்தை, தமிழ் நாட்டு சங்க இலக்கியச் சான்றுகளோடும், தற்கால வேலன் ஆட்டத்தோடும் பொருத்தச் சான்றுகள் கிடைக்கின்றனவா என்று ஆராய்தல் வேண்டும்.

– ஆசிரியர்.

வேலன் மட்டுமே சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படும் பூசாரி என்று கருதலாம். காதல் வயப்பட்ட தலைவியிடமிருந்து கெட்ட தேவதைகளை விரட்ட அவன் அமர்த்தப்பட்டான். களவியலில் தலைவனோடு உறவு கொண்ட தலைவி, அத்தலைவனுக்காக ஏங்கித் துயருற்றுப் பசலை எய்தும் பொழுது அவளுடைய அன்னை கவலையுறுகிறாள்: தன் மகளைப் பிடித்துள்ள கெட்ட தேவதையை விரட்ட அவள் வேலனை அழைக்கிறாள். வேலன் அக்கெட்ட தேவதைகளை விரட்ட முருகனை வழிபடுகிறான். முருகனுக்கு ஓர் ஆட்டைப் பலியாகக் கொடுக்கிறான். முருகனது பெயரை உச்சரித்து மந்திரம் சொல்லுகிறான். தரையில் களம் ஒன்றமைத்து அக்களத்தில் ஆட்டின் இரத்தத்தைத் தெளிக்கிறான். வேலனது வெறியாட்டத்தோடு பெரும்பாலும் இச்சடங்கு முடிவடைகிறது. சங்கத் தொகை நூல்களில் காணப்படும் பல பாடல்களில் கூறப்பட்டுள்ளபடி இவ்வெறியாட்டே மிக முக்கியமான சடங்காகக் காணப்படுகிறது. இத்தொகை நூல்களைக் காட்டிலும் காலத்தால் பிந்தியவையாகிய திருமுருகாற்றுப்படை, கல்லாடம் ஆகியவற்றில் வேலனது வெறியாடலைப் பற்றி இன்னும் சற்று விரிவான வருணனை காணப்படுகிறது. தமிழ் நாட்டில் இந்த வெறியாட்டம் மறைந்து விட்டது. ஆனால் கேரளத்தில், வடமலபாரில் திரையாட்டம், அல்லது பேயாட்டம் என்ற பெயரிலும், மலபாரில் வேலன் பூசைகளிலும் சிற்சில மாற்றங்களுடன் இந்தப் பண்டைய வழிபாடு இன்றும் நாட்டு வழக்கில் இருப்பது வியப்பூட்டுவதாக உள்ளது. களம் அமைப்பதிலும், இரத்த பலியிலும், வேலன் அணியும் ஆடைகளிலும், வழிபாட்டு முறையிலுள்ள சில விவரங்களிலும் ஒற்றுமைகள் காணப்படுகின்றன. சங்க காலத் தமிழகத்தில் நிகழ்ந்து வந்த வேலனாட்டத்தின் எச்சமாகக் கேரளத்தில் இன்றும் நடைபெறும் இக்கிராமிய வழிபாடுகள் உள்ளன என்ற முடிவுக்கு ஐயத்துக்கு இடமின்றி வர முடிகின்றது.

திரையாட்டம் என்னும் நாட்டு நடனம் வடமலபாரில் மிகப் பரவலாகக் காணப்படுகிறது. சாதாரணமாகப் பேயாட்டம் என்று இதை அழைக்கிறார்கள். தெற்குக் கர்னாடகத்திலும், இலங்கையிலும் உள்ள இது போன்ற ஆட்டங்களோடு இது தொடர்புடையது. 'கோலம்' என்றும் இதற்கு வேறோர் பெயருண்டு. கெட்ட தெய்வங்களையும் தென்புலத்தாரையும், சிறு தெய்வங்களையும் வழிபடுவதற்காகவே பெரும்பாலும் இவ்வாட்டம்

ஆடப்படுகிறது. ஒவ்வொரு ஆட்டமும் ஒரு தெய்வத்தைக் குறிக்கிறது. அத்தெய்வங்கள் கடிவனூர் வீரன், க்ஷேத்திர பாலன் போன்ற புகழ் பெற்ற வீரர்களாகவும் இருக்கலாம்; அல்லது விஷ்ணு மூர்த்தி போன்ற இந்து மதப் பெருங் கடவுளாகவும் இருக்கலாம். இத்தகைய தெய்வங்களில் பகவதி மிகப் பிரபலமானதாகும். இத்தெய்வம் வட கேரளத்தில் மிகப் பெருமளவில் வணங்கப் படுகிறது. பகவதியைக் குறித்து நிகழும் ஆட்டங்களில் நாக வழிபாட்டையும் பார்க்கிறோம். இது பகவதி வழிபாடும் நாக வழிபாடும் இணைந்ததைக் காட்டுகிறது. கண்ணகியை நினைவுறுத்தும் அம்சம் எதுவும் இவ்வாட்டத்தில் இல்லை. 'செம்பரத்தி' என்றொரு ஆட்டம் உண்டு. இது கணவனோடு உடன்கட்டையேறிய ஒரு பத்தினிப் பெண்ணைக் குறித்து நிகழுகிறது. இவ்வாட்டங்கள் நாயர் மற்றும் தீயர் ஆகிய சாதியினரின் பரம்பரை வீடுகளில் நிகழுகின்றன வென்றாலும், அவ்வட்டாரங்களில் வாழ்கின்ற பெரு வண்ணான், வேலன், பெருமலையன், பாணன், மயிலன் போன்ற சாதியினரே அவற்றை நிகழ்த்துகிறார்கள். இந்தச் சாதியினர் திராவிட இனக் குழுக்களைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதில் ஐயமில்லை. நாயர்களும், தீயர்களும் இவ்வாட்டங்களை ஆடக் கூடாது. ஆட்டத்தின் சிறப்பான அம்சம் ஆட்டக்காரன் அணியும் மிகையான ஆடை அலங்கார ஒப்பனைகளே. ஒவ்வொரு தெய்வத்திற்கும் தக்கவாறு ஆட்டக்காரன் ஒப்பனை செய்துகொள்கிறான். இதற்குக் 'கோலம்' என்று பெயர். ஒப்பனை செய்துகொண்ட ஆட்டக்காரனின் முகம் கோரமாகக் காட்சி அளிக்கும். முகத்திலும், உடம்பிலும் முரண்பட்ட அழுத்தமான வர்ணங்கள் பூசப்பட்டு அவன் பயங்கரமாகத் தோற்றம் அளிப்பான். முங்கிலாலும் தென்னை ஓலையாலும் செய்யப்பட்ட சிவப்பு மற்றும் வெள்ளை நிற உடைகளை அணிந்திருப்பான். அவை மிகக் கனமாகவும் பார்ப்பதற்கு மிக வேடிக்கையாகவும் இருக்கும். சிலப்பதிகார உரையாசிரியர் அடியார்க்கு நல்லார் பலவிதமான நாட்டு நடனங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். கோமாளி, தலைவன், அந்தணன் மற்றும் பறையறிவிப்போன் அணியும் ஒப்பனையைக் 'கோலம்' என்று அவர் அழைத்தார். மலபாரில் அச்சொல்லே இன்றும் வழக்கில் உள்ளது. தெய்வத்தை சாந்தி செய்து பூசிப்பதற்கும், வெறியாடுவதற்கும் பயன்படும் இடத்திற்குக் களம் என்று பெயர். வேலன் களமமைக்கும் இடத்தைப் பற்றித் திருமுருகாற்றுப்படை விவரிக்கிறது. ஆற்றங் கரைகளிலும், காவுகளிலும், கழிமுகங்களிலும் (துருத்தி) மன்றம், பொதியில், கடம்ப மரத்தடி ஆகிய பொதுவிடங்களிலும் அவன் களம் அமைப்பான். வட மலபாரில் இடையர் சாதியினருக்காக நடத்தப்படும் தெய்யாட்டம் நிகழும் இடம் மன்னம் (தமிழில் மன்றம்) என்றழைக்கப்படுகிறது. தீயர்கள் களம் அமைக்கும் இடத்தைக் கழகம் என்றழைக்கிறார்கள். பிற இடங்கள் தரை, காவு, மண்டிய (புதர்) அறை, துருத்தி (கழிமுகம்) என்றழைக்கப்படுகின்றன.

களம் அமைத்து ஆடுகின்ற சில இனக் குழுக்களில் நம்முடைய ஆய்வுக்கு வேலன்மார் அல்லது வேலச்சாரியர் தான் மிக முக்கியமானவர்கள். வட மலபாரில் இப்படிப்பட்டதொரு வெறியாட்டத்திற்கு நான் ஏற்பாடு செய்தேன். அந்த ஆட்டத்திற்கும், பண்டைய இடைக்காலத் தமிழ் இலக்கியங்களில் வருணிக்கப்படும் வேலன் வழிபாட்டுக்கும் இடையே இருந்த ஒற்றுமைகளைக் கண்டு வியந்தேன். காதல் நோயுற்ற தலைவியைப் பிடித்திருக்கும் அணங்கை விரட்ட வேலனைத் தாய் வரவழைப்பது பற்றியும், வேலனின் வினோதமான வெறியாட்டத்தைப் பற்றியும் பல விவரங்கள் அகநானூறு, நற்றிணை, ஐங்குறுநூறு, குறுந்தொகை போன்ற நூல்களில் பல பாடல்களில் உள்ளன. நாம் குறிப்பிட்ட சிறு தெய்வ வழிபாடுகளிலும், திரையாட்டங்களிலும், நம்மை உடனடியாகக் கவருவது இவற்றில் பயன்படுத்தப்படும் சிவப்பு நிற ஆடைகளும், மலர்களுமே. வணங்கப்படும் தெய்வம் எதுவாக இருந்தாலும் இது ஓர் ஆர்வமூட்டும் விஷயமே. மலபார் வேலன் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்ட நிறங்களான சிவப்பு, வெள்ளை நிற ஆடைகளை அணிந்து கொள்ளுகிறான். முதலில் சிவப்புக் கறையையுடைய வெள்ளாடையை வேலனாட்டக்காரன் உடுத்திக்கொள்ளுகிறான். இவ்வாடைக்குக் 'காணி' என்று பெயர். இவ்வாடையின் மேலே சிவப்பு நிற ஆடையை அவன் அணிகிறான். இதற்குச் 'சிவப்பு' என்பதே பெயர். வேலன் ஒன்றுக்கொன்று நேரெதிரான நிறங்களுள்ள ஆடைகளை ஒன்றின்மேல் ஒன்றாக அணிந்து கொண்டான் என்று திருமுருகாற்றுப் படை கூறுகிறது. கரத்திலே சிவப்பு நிறக் கயிற்

ருல் ஆன காப்பு நாண் அணிந்திருக்கிருன். இதே கங்கணத்தைத் தெய்யக்காரன் என்றழைக்கப் படும் வட மலபார் வேலனுட்டக்காரன் அணிகிருன். குறுந்தொகையில் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல் முருகன் அதிமதுர விதை போன்ற சிவப்பு நிற ஆடை அணிந்திருந்ததாகக் கூறுகிறது. பரிபாடல் (19—97) அவன் அணிந்திருந்த ஆடையும் இடுப்பில் தரித்திருந்த கச்சையும் சிவப்பு நிறம் எனக்கூறுகிறது. கலித்தொகை 105 வது பாடலிலும் சிவப்பு ஆடை முருகனுக்குப் பொருத்தமானவை என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அடியில் உள்ள வெண்மை நிற ஆடை பாதங்களுக்கு அருகில் மட்டுமே வெளியே தெரியும். அதுவரை சிவப்பு ஆடை முடியிருக்கும். இத்தகைய உடையணிந்த வேலன் வெண்மையான குளம்புகளைக் கொண்ட காளையோடு உவமித்துக் கூறப்படுகிருன். மலபார் வேலனும் சடங்குகளின் போது சிவப்பு நிற ஆடையும் சிவப்பு நிறக் கச்சையையுமே அணிந்திருக்கிருன். வெண்ணிற ஆடை சிவப்பு ஆடைக்குக் கீழே தெரிகிறது.

செந்நிற மலர்கள் பயன்படுத்தப் படுவதும் இன்னுமோர் ஆர்வமூட்டும் விவரமாகும். சங்க இலக்கியத்தில் செந்நிறமான வெட்சி மலர்களை (Ixora Coccinea) வேலன் அணிந்ததாகக் கூறும் பாடல்கள் பல உள்ளன. அவன் செச்சை மலர்களால் ஆன கண்ணியை அணிந்திருந்ததாகவும் (வரி 208) களத்திலே செந்நிற மலர்களைத் தூவியதாகவும் (வரி 241) திருமுருகாற்றுப் படை தெளிவாகக் கூறுகிறது. செச்சை மலரை வெட்சி என்று உரையாசிரியர் விளக்குகிருர். செச்சை மலர் வெட்சியின் (Ixora Coccinea) பொது இனத்தைச் சேர்ந்தது தான் என்ருலும் சற்று வித்தியாசமான தாவரத்தைச் சேர்ந்ததாகும். மலபாரில் திரையாட்டம் மற்றும் சில மதச்சடங்குகளின் போது செக்கி என்னும் மலர் பயன்படுகிறது. களத்தில் அம்மலரே தூவப்படுகிறது. அம்மலர் வழிபடுவோருக்குப் பிரசாதமாக வழங்கப் படுகிறது. தாவர இயலின்படி இம்மலர் (செக்கி) Ixora Rosea என்று வழங்கப்படும். வெட்சிக்கு (Ixora Coccinea) இது நெருங்கிய உறவுடையது. மலபாரில் பயன் படுத்தப்படும் செக்கி மலர் திருமுருகாற்றுப் படையில் குறிப்பிடப்படும் செச்சை மலராகத் தான் இருக்க வேண்டும். இம்மலர் நிறத்திலும் வடிவத்திலும் வெட்சியைப் போலவே இருப்பதால் உரைகாரர் இவை இரண்டும் ஒன்றெனவே கொண்டார் எனத் தோன்றுகிறது. கல்லாடத்திலும் வேலன் வெட்சி மலர் அணிந்ததைப் பற்றிய குறிப்பு காணப்படுகிறது.

மலபார் வேலன், முதலில் மார்பிலும் கைகளிலும் சந்தனம் பூசிக்கொள்கிருன். திருமுருகாற்றுப்படையில் வரும் வேலன் வெண்கடுகும், நெய்யும் கலந்த கலவையை உடலின்மீது பூசிக்கொள்கிருன் (நெய்யோடு ஐயவி அப்பி). வெண் கடுகு பேயை விரட்டும் சக்தியுடையது என்பது நம்பிக்கை. பின்னர் மலபார் வேலன் தாழ்ந்த குரலில் மந்திரம் ஜெபிக்கிருன். அப்படி ஜெபிக்கும் பொழுது கூப்பிய இரு கரங்களின் கட்டை விரல் களும் அவனுடைய இதயத்தை நோக்கி வளைந்திருக்கும். இம்மாதிரி அபிநயிப்பதை 'ஆத்ம சாட்சி' என்று மலபார் வேலன் அழைக்கிருன். இதைப் போன்ற சமிக்ஞையையே திருமுருகாற்றுப் படையில் வரும் வேலன் மந்திரம் ஜெபிக்கும் பொழுது செய்கிருன். 'குடந்தம்பட்டு' என்ற சொல் திருமுருகாற்றுப்படையில் இதைக் குறிக்கிறது. பாடலின் அடிக் குறிப்பில் இந்தச் சமிக்ஞை மிகத் தெளிவாக விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. நான்கு விரல்களும் முடி இருக்க வேண்டும். அதே சமயம் கட்டை விரல்கள் இரண்டும் நெஞ்சை நோக்கி வளைந்திருக்க வேண்டும். இந்த விவரமும் மலபார் வேலனின் அபிநயமும் ஒத்திருக்கின்றன. அதனுல் இவ்விளக்கம் சரியானது என்றே கொள்ளலாம். மலபார் வேலன் களத்தின் மீது வெண்பொரியையும், காப்பரிசியையும் (Puffed rice) தூவுகிருன். திருமுருகாற்றுப் படையில் வெண்பொரி சிதறப்பட்டதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. களமமைப்பதைச் சற்று விளக்குவோம். மலபாரில் களமமைக்க வாழை மட்டைத் துண்டுகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. வாழை மட்டைத் துண்டுகளைத் தரையில் வைத்துச் சதுரமான வடிவம் அமைக்கிருர்கள். இதில் சம அளவுள்ள பனிரெண்டு பிரிவுகள் இருக்கும். இப்படி அமைக்கப்படும் வடிவம் 'களம்' என்ற பெயராலேயே அழைக்கப்படுகிறது. இதில் தான் வேலன் தான் வேட்கின்ற தெய்வத்திற்கு வேண்டிய பலிப் பொருள்களைத் தூவுகிருன். அக்காலத்தில் களமமைக்க மூங்கில் பயன்பட்டதென்றும், களத்தில் அறுபத்திநான்கு பிரிவுகள் இருந்தனவென்றும் சங்கப் பாடல்களால் அறிகிரேும். சங்கத் தமிழில்

இப்பிரிவுகள் ‘பல்பிரப்பு’ என்றழைக்கப்பட்டன. பிற்காலத்து உரையாசிரியர்கள் இதன் சரியான பொருளை அறியவில்லை. மூங்கிலால் அது ஆன தென்று அவர்கள் அறிந்திருந்தார்கள். சில உரையாசிரியர்கள் அறுபத்தி நான்கு பிரிவுகளை களத்தின் மேல் வைக்கப்படும் அறுபத்தி நான்கு சிறிய கூடைகள் என்று கருதினார்கள். மலபார் வேலன் வாழை மட்டையை வைத்து இன்று கள மமைப்பதைப் பார்க்கும் பொழுது சங்க காலக் களம் எவ்வாறு இருந்திருக்கும் என்று நம்மால் எளிதில் ஊகிக்க முடிகிறது. மூங்கிலால் ஆன களம் அமைத்து அதன் எல்லாப் பிரிவுகளிலும் இரத்தம் தெளித்ததைத் திருமுருகாற்றுப்படை விளக்குகிறது. மலபார் வேலன் தனது களத்தைப் பல விதங்களில் அமைக்கிறான். அது சதுரமாகவோ, நீண்ட சதுரமாகவோ, வட்டமாகவோ, இருக்கலாம். ‘யந்திரம்’ என்ற பெயரால் அது அழைக்கப்படுகிறது. கணபதி முதலிய பல்வேறு தெய்வங்களுக்கும் வெவ்வேறு விதமான யந்திரங்கள் அமைக்கப்படுகின்றன. யந்திரம் வரைந்து வழிபடும் இன்றைய பழக்கத்தின் மூலத்தை வேலன் களம் வரையும் பழக்கத்திலிருந்தும் பழைய வழிபாட்டை யொட்டிய பூசாரிகளின் வழி பாடுகளிலிருந்தும் ஆராய்ந்து கண்டறியலாம்.

மலபார் வேலன் மந்திரம் ஜெபித்து முடிந்ததும் சேவல் ஒன்றைப் பலியிடுகிறான். சேவலின் கழுத்தைக் கத்தியினால் நறுக்குவதற்கு முன் அதன் காதில் சிறிது நேரம் ஏதோ மந்திர உச்சாடனம் செய்கிறான். நீர் நிறைந்த பாத்திரம் ஒன்றில் இரத்தத்தை வடிக்கிறான். அதற்குப் பின்னர் மிக முக்கியமான சடங்கான ‘குரிசி’ நடத்தப்படும். இரத்தம் கலந்த நீரை வேலன் கைகளால் கலக்குகிறான். காப்பரிசி, பொரி, செக்கி மலர், மல்லிகைப்பூ ஆகியவற்றையும் இரத்தத்தில் போட்டு அவை சிவப்பேறும்படி கலக்குகிறான். இந்தக் கலவையை குரிசி என்றழைக்கிறார்கள். இப்புனித குரிசியை வேலன் மந்திர உச்சாடனம் செய்து கொண்டே களத்தின் மீது தெளிக்கிறான். குரிசி என்ற மலையாளச் சொல் ‘குருதி’ என்னும் தமிழ்ச் சொல்லின் திரிபு ஆகும். உயிர்ப் பிராணிகளைப் பலியிடுவது தடைசெய்யப் பட்ட பொழுது ‘குருதி’ என்னும் இந்தக் கலவை எலுமிச்சம் பழச் சாற்றையும் மஞ்சளையும் கலந்து ஆக்கப்பட்டது. சங்க பாடல்களில் ஆடறுத்தலே கூறப்பட்டுள்ளது. ஆடு பலியிடப்பட்டு அதன் இரத்தத்தில் தினைமாவைக் கலந்து அக்கலவை களத்தின் பிரிவுகளில் தெளிக்கப் பட்டதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. திருமுருகாற்றுப் படையில் தினைமாவுக்குப் பதிலாக அரிசி மாவு இரத்தத்தில் கலக்கப் பட்டதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. குறுந்தொகை 263 பாடலில் வேலன் பல்வேறு தெய்வங்களைக் குறிப்பிட்டு வாழ்த்துப் பாடல் பாடி வேட்டதையும். நோய்வாய்ப் பட்ட தலைவியின் நோயைத் தீர்க்கும்படி வெறியாட்டயர்ந்ததையும் கூறுகிறது. இப்பாடல் ‘தோற்றம்’ என்ற பெயரால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. மலபாரில் தெய்யாட்டத்தின்போது குறிப்பிட்ட தெய்யம் அல்லது தெய்வத்தின் தோற்றத்தையும் அதன் கதையையும் கூறி வேலன் பாடுகிறான். அதற்கும் ‘தோற்றம்’ என்ற பெயரே வழங்கப்படுகிறது. மலபார் வேலன் சங்க கால வேலனின் எச்சமாக விளங்குகிறான் என்பதற்கு இது இன்னுமொரு உதாரணமாகும்.

அகநானூறு 195 வது பாடலில் வேலன் தலையில் உயரமான தலையணியை அணிந்திருக்கிறான் என்றும் நீண்ட பாகை முதுகுப் புறத்தில் தொங்கிற்று என்றும் சொல்லப்படுகிறது. மலபாரில் பெரும்பாலான தெய்யாட்டங்களில் ஆட்டக்கரன் மிக உயரமான கிரீடம் அல்லது தலையணி அணிந்திருப்பான். மூங்கில் பிரம்பாலும் தென்னோலையாலும் மிக வேலைப்பாடோடு இத்தலையணி பின்னப்பட்டிருக்கும். களத்தைச் சுற்றி செவ்வலரி மலர்கள் ஒரே அளவாகத் தொடுக்கப்பட்டுத் தொங்க விடப்பட்டிருக்கும் என்று திருமுருகாற்றுப் படை விவரிக்கிறது. வட மலபாரில் கள வழிபாட்டில் இந்த மலர் மிகச் சாதாரணமாகப் பயன்படுத்தப் படுகிறது. மாலைகளிலும் களத்தைச் சுற்றித் தொங்க விடப்பட்டிருக்கும் தோரணங்களிலும் அவற்றை இன்றைக்கும் காணலாம். 12ம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த கல்லாடம் என்ற நூல் வேலனாட்டச் சடங்கை விவரிக்கிறது. (25. 1. 16) உறவினர் கூடியிருக்கும் முற்றத்தில் முருகனது மஞ்ஞைக் கொடி (மயில் கொடி) நடப் பட்டது. தரையெங்கும் வெட்சி மலர்கள் பரப்பப் பட்டன. தேக்கிலைகளில் இரத்தம் கலந்த தினை மாவு படைக்கப்பட்டது. நான்கு திசைகளை நோக்கி அவ்விலைகள் வைக்கப்பட்டன. வேலன்

ஆட்டுக்குட்டியைப் பலி கொடுக்கிறான். ஈச்ச இலையால் வடிகட்டப்பட்ட கள்ளை அவன் குடிக்கிறான். பேரிகை அடித்து முருகனை அழைக்கிறான். கல்லாடத்தில் காணப்படும் விவரங்களிலேயே மிக முக்கியமானது வேலனுட்டம் காடன்மலை நாட்டிலே நடந்தது எனப்படும் குறிப்பேயாகும்.

10 வது நூற்றாண்டுக்குப் பிற்பட்ட கல்வெட்டுக்களில் கேரளம் இப்பெயராலேயே குறிப்பிடப் படுகிறது. தென்னோலை, கடம்ப மலர்கள், சந்தனம், மஞ்சள் ஆகியவை வேலனால் சடங்கின் போது பயன் படுத்தப்பட்டதைத் திருமுருகாற்றுப் படை விவரிக்கிறது. இவற்றில் கடம்ப மலரைத் தவிரப் பிற பொருள்கள் எல்லாம் மலபாரில் தெய்யாட்டத்தின் போது பிற ஆட்டக்காரர்களாலும் வேலனாலும் உபயோகிக்கப் படுகின்றன. இச்சடங்குக்காகப் போடப்படும் பந்தல் பற்றி சங்கப் பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. தென்னங் குருத்தால் ஆக்கப்பட்ட தோரணங்களாலும், கடம்பலர், செவ்வலரி மலர் மாலைகளாலும் பந்தல் அலங்கரிக்கப் பட்டது. மலபாரில் இந்த வழக்கம் இன்றும் வழக்கில் உள்ளது. திருமுருகாற்றுப் படையில் வேலன் இரத்தத்தில் நனைக்கப் பட்ட மலர்களையும், தினைமாவையும், படைத்து இச்சடங்கை முடித்து வைத்தான் என்று கூறப் பட்டுள்ளது. பலவித இசைக்கருவிகளை இசைத்துக் குறிஞ்சிப் பாடலைப் பாடியவாறு சாம்பிராணி தூபம் காட்டுகிறான். மலபார் வேலனும் சடங்கின் போது சாம்பிராணி தூபம் காட்டுகிறான். மணி அடிக்கிறான். தெய்யாட்டத்தில் செண்டை மேளம், மற்றும் பல விதமான வாத்தியங்கள் வாசிக்கப் படுகின்றன. அவை எழுப்பும் சத்தத்தில் காது செவிடாகி விடும் போல் இருக்கிறது. பரிபாடலில் மணி அடித்தலும், கோலெரியில் நறும் புகை காட்டுவதும் விளக்கப் பட்டிருக்கின்றன. தெய்யாட்டம் சடங்குகளில் மனித மண்டையோடு அல்லது யானை ஆகியவை வரையப்பட்ட நீண்ட கொடியேற்றுகிறார்கள். இதைப் போலவே அந்நாளிலும், மண்டை ஓட்டுச் சின்னம் கொண்ட கொடி ஏற்றப்பட்டதாக அறிகிறோம்.

மலபாரில் நடைபெறும் வேலன் வழிபாடு மற்றும் தெய்யாட்டம் சடங்குகளைச் சங்கப் பாடல்கள் மற்றும் பிற்காலப் பாடல்களில் சொல்லப்பட்டிருக்கும் வேலன் வழிபாட்டுச் சடங்குகளோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் பொழுது மரபு வழிப்பட்ட வேலன் வணக்கம் மலபாரில் தொடர்ந்து நிடிப்பதையும், அதே சமயம், தமிழ் நாட்டில் அது வழக்கொழிந்து போனதையும் காண்கிறோம். தமிழகத்தில் அது ஏன் மறைந்தது என்பது விளங்கவில்லை. ஒருவேளை ஆழ்வார்கள், நாயன்மார்கள் தோற்றிய பக்தி வெள்ளத்தில் தமிழ் நாட்டில் இத்தகைய வேலன் வழிபாடு அடித்துச் செல்லப் பட்டிருக்கலாம் என்று தோன்றுகிறது. ஆழ்வார்கள் தமது பாசுரங்களில் சிறு தெய்வ வணக்கத்தையும் வேலன் வணக்கத்தையும் அதற்காக நடத்தப்படும் உயிர்ப்பலியையும் கேலி செய்து பாடியிருக்கிறார்கள். பக்தி இயக்க காலத்தில் வேலனையும் முருகனையும் ஒன்றெனக் கொண்ட பொழுது வைதீகச் சடங்குகள் பிரதான மடைந்தன. வேலன் வழிபாட்டை இது பின்னுக்குத் தள்ளிவிட்டது. வேலன் வழிபாடும், வைதிக வழி முருக வணக்கமும் ஏக காலத்தில் தமிழகத்தின் பல்வேறு தலங்களில் நடைபெற்றதாகத் திருமுருகாற்றுப் படை காட்டுகிறது. சங்க காலத்தில் முருகனுக்குப் பூசாரியாக இருந்தவன் வேலன். மிகப் பிந்திய காலத்தில் தான் வேலன் என்னும் சொல் முருகனோடு இணைக்கப்பட்டது. திருமுருகாற்றுப்படை காலத்திலே கூட வேலன் என்ற சொல் முருகனின் பூசாரியையே குறித்தது. கிறிஸ்து சகாப்தத்தின் ஆரம்ப காலங்களிலேயே ஸ்கந்த கார்த்திகேயன், ஸ்கந்த குமாரன் என்ற பெயர்கள் வழக்கில் இருந்தன. வேலன் வழிபாடு ஸ்கந்த குமாரன் என்ற கருத்தின் வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் துணை செய்திருக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை. ஸ்கந்தனது பல பெயர்களோடு இணைத்துக் கூறப்படும் பல்வேறு புனைகதைகளைக் கவனமாக ஆராய்ந்து பார்க்கும் பொழுது ஸ்கந்தன் என்ற ஒருங்கிணைந்த பிற்காலக் கடவுட் கருத்திற்கு அடிப்படையாக ஏறத்தாழ ஒரே தன்மையுடைய பல கடவுட் கருத்துக்கள் இருந்திருப்பது தெரியவருகிறது என்று டாக்டர் பானர்ஜி குறிப்பிடுகிறார். 'வேலன்' என்ற சொல் முருகனது பூசாரி கையில் வேலை வைத்திருந்தான், என்பதிலிருந்து பெறப்பட்டதாகத் தோன்றுகிறது. ஸ்கந்தன் கையில் வைத்திருக்கும் ஆயுதங்களில் ஒன்று வேல். யௌதேயர்களின் நாணயங்களில் சேவல் பொறிக்கப்பட்டிருக்கிறது.



வேலனாட்டம்
(கருங்குட்டிச் சாத்தன் என்ற தெய்வத்திற்குரிய ஆட்டம்)



வேலனாட்டம்
காரணவான்.

சிந்து சமவெளி அகழ்வாராய்ச்சிப் பொருள்களுக்கும்
தென் துருக்கிமேனியாவில் கிடைத்த பொருள்களுக்கும் உள்ள
ஒற்றுமையைக் காட்டும் படங்கள்.
பக்கம் 307



ஹாரப்பா முத்திரை
எண்—2430.

பக்கம் 297

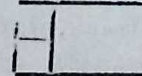
வேலன் பலியிடும் சேவலிலிருந்து இது பெறப் பட்டதாக இருக்கலாம். மணியும் வெற்றிக் கொடி யும் ஸ்கந்தனின் இரண்டு சின்னங்கள். வேலன் வழிபாட்டிலிருந்தே இவையும் பெறப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். எனவே இணைப்புக் கருத்தான ஸ்கந் தனின் முக்கியமான சின்னங்கள் நமது பகுதி யைச் சேர்ந்த வேலன் வழிபாட்டிலிருந்து பெறப் பட்டவை எனலாம். ஸ்கந்தனின் பிற சின்னங்கள் எல்லாம் அவனது போர்த் தொழிலுக்கு உரியன வாக உள்ளன. சங்கப் பாடல்கள் அவனைப் போரில் பெரு வெற்றி எய்திய 'செய்யோன்' என்று குறிப்பிடுகின்றன. சங்க காலத்தின் ஆரம் பத்திலேயே முருகன் என்ற ஒரே தெய்வத்திற்குத் தான் கோயில்கள் எழுப்பப்பட்டன. குறவர் குடி யைச் சேர்ந்த வள்ளியை அவனுக்கு மனைவியாக்கி இருந்தனர் என்று கூறலாம். (நற்றிணை 244). ஸ்கந்தனது பிறப்பு, குமாரனோடு இந்திரன் போர் புரிந்தது, இந்திரனது மகளை ஸ்கந்தன் மணந்தது, ஆகியவை பிற்காலக் கதைகள். இவை ஆரம்ப காலச் சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படவில்லை. முதல் குமார குப்தனது (5வது நூற்றாண்டு பல்லவன்) நாணயங்களில் காணப்படும் கார்த் திகேயன் பரவணி என்னும் மயிலின் மீது அமர்ந் திருக்கிறான். ஒரு கையால் வேலேந்தியும், இன் னொரு கையால் பலிபீடத்திற்கு நறும்புகை தூவிக் கொண்டும் இருக்கிறான். திருமுருகாற்றுப்படை, பரிபாடல் போன்ற தமிழிலக்கியங்கள் 5வது நூற் றாண்டுக்குப் பிற்பட்டவை என்று தோன்றுகிறது. ஏனெனில் அவற்றில் 'பிணிமுகம்' எனப்படும் முருகனது யானையோ அல்லது மயிலோ குறிப் பிடப்படுகிறது. ஸ்கந்தனது சின்னங்களில் பெரும் பாலானவை வேலன் வழிபாட்டிலிருந்தும், அவன் தேவர்களின் சேனாபதி என்ற கருத்திலிருந்தும் தோன்றியவை என்று கொள்ளலாம். வேலன் வழிபாடு இனக்குழு மக்களின் பூசைகளை (ஷாமனி ஸம்) ஒத்தது என்பதோடு முற்காலத்தைச் சேர்ந்த தாக இருப்பதால் இவ்வழிபாட்டின் பல அம்சங்கள் ஸ்கந்த குமாரன், கார்த்திகேயன், விசாகன் ஆகிய இந்துக் கடவுட் கருத்துக்களில் இணைக்கப்பட் டது என்று கொள்ள வேண்டியுள்ளது. வேறுவித மாகக் கொள்வதற்கில்லை.

இவ்வேலன் வழிபாடு ஹாரப்பா, மோகஞ் சோதரா நாகரீகத்திலிருந்து தொடங்கியது என்று சில அறிஞர்கள் கருதுகிறார்கள். ஹீராஸ் பாதிரி யார் தான் முதன் முதலில் கையில் வேலேந்திய ஒரு மனித உருவம் பொறித்த சின்னத்தை 'வேலன்' என்று விளக்க முயன்றார். வேளிர் எனப்படுவோர் துவரையிலிருந்து வந்தார்கள் என்ற கதையும் பிற்கால உரைகளில் காணப்படு கிறது. மு. இராகவையங்கார் வேளிர்களுக்கும் சாளுக்கிய ஹொய்சாலர்களுக்கும் உள்ள தொடர் புகளை ஆராய்ந்திருக்கிறார். ஆந்திரர்களோடும், கடம்பர்களோடும், யாதவ குலத்தினரோடும் அவர் களுக்கு உள்ள தொடர்பையும் அவர் ஆராய்ந் திருக்கிறார். தமிழ் இலக்கிய மரபுப்படி வேளிர்கள் இன்று தென் கன்னடம் என்றழைக்கப்படும் கொங் கணம், துளுநாடு ஆகிய தென் ஆந்திரப் பகுதிகளி லிருந்து வந்தவர்கள். மலபார் வேலன்மாரிடம் நான் சேகரித்த விவரங்களின்படி வேளிர்களின் பிறப்பிடம் பற்றிய மேற்குறித்த கருத்தே வலியுறு வதைக் கண்டேன். அவ்விவரம் வருமாறு. தென் கன்னட மாவட்டத்தில் புத்தூர் வட்டத்தில் சுப்பி ரமணிய ஸ்தலம் ஒன்று உள்ளது. அப்பிரதே சத்தை சுப்பிரமணிய நாடு என்றழைக்கிறார்கள். மலபார் வேலன்மார் இதையே தங்கள் மூதா தையர் வாழ்ந்த இடம் என்று கூறிக் கொள்கிறார் கள். இத்தெய்வத்தையே தங்கள் குலதெய்வம் என்று அவர்கள் கூறுகிறார்கள். ஐஞ்ஞூற்றன் என்ற என்ற பிரிவைத் தாங்கள் சேர்ந்தவர்கள் என்று கூறிக்கொள்கிறார்கள். கர்னாடகத்திலுள்ள சோமேஸ்வரத்திலிருந்து மங்களூர் வழியாக மல பாருக்கு வந்ததாக அவர்கள் கூறுகிறார்கள். அவர்கள் முதலில் துளுநாட்டில் தங்கி வாழ்ந்தார் கள். அதன் பின்னர் மலபாரிலுள்ள திருக்களிப்பூர் எனப்படும் துளுநாட்டின் தென்பகுதியாகிய அல்லாட நாட்டுக்குப் பரவினர். அவர்கள் தங் களை வேலன்மார், வேலாச்சாரி மக்கள் என்ற ழைத்துக் கொள்கிறார்கள். வேலன் என்றும் கருனாடகக் காரன் என்றும் அழைக்கப் படுகிறார் கள். 'கோட்டுக் கோப்பாலன்மார்' எனவும் இவர் கள் அழைக்கப்படுகிறார்கள். தாங்கள் துளுநாட் டைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றும் சொல்லுகிறார் கள். ஆள்கார் என்றும் இவர்களுக்குப் பெயர் உண்டு. தென்னம் பாளையினால் செய்த நீண்ட குல்லாயைப் போன்ற தலையணியை அணிவதனால் இவர்களுக்கு இப்பெயர் தோன்றியிருக்கலாம். பாளையால் ஆன இரு கொம்புகள் அத்தலையணி

யில் இருக்கும். முற்காலத்தில் தாங்கள் கூடை முடைபவர்களாகவும், மருத்துவர்களாகவும் இருந்ததாக இவர்கள் கூறுகிறார்கள். துளுநாட்டில் உள்ள வேலன்மார் குண்டூர் சாமுண்டி, குறத்தி முதலிய காட்டுத் தெய்வங்களின் ஆவேசம் கொண்டு வெறியாடுகிறார்கள். மகிஷாசுரன் பற்றிய புனைகதையோடு தொடர்புடைய தெய்வம் சாமுண்டி. சங்க இலக்கியத்தில் மைசூர் எருமை நாடு என்றழைக்கப் படுகிறது. குறத்தியைப் பற்றி ஆடும் தெய்யாட்டம் வள்ளியைக் குறித்தது. அவள் முருகனின் மனைவியாகக் கருதப்பட்டவள். மலபார் வேலன்மார் கர்நாடகத்திலிருந்தும் துளுநாட்டிலிருந்தும், மலபாருக்கு வந்தவர்கள் என்ற கருத்து முக்கியமானது.

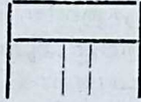
ஏனெனில் சங்க இலக்கிய மரபுப்படி வேளிர்கள் கொங்கணம் மற்றும் துளுநாடுகளிலிருந்து வந்தவர்கள் என்ற செய்தியும், இவர்களுடைய வாய்மொழிச் செய்தியும் ஒன்றுபடுகின்றன. இடைக் காலத்தில் கொங்கணம் அல்லாட நாடு என்றழைக்கப்பட்டது. சோமேஸ்வரம் ஹொய்ஸாலர்கள் வசித்த பகுதிகளில் ஒன்றாகும். இந்த ஹொய்ஸாலர்கள் சங்க இலக்கியம் குறிப்பிடும் 'புலிக்கடிமாலுடன்' தொடர்புடையவர்கள். இருங்கோவேள் பண்டைய வேளிர் கொடி வழியைச் சேர்ந்தவன். இவர்களது மூதாதையர்களின் தோற்றம் பற்றிய செய்தியும் ஹொய்சாலர்களின் கதையும் ஒத்திருக்கின்றன. சிந்து வெளி எழுத்துக்களில் வேளிரின் பெயரைச் சில அறிஞர்கள் கண்டிருக்கிறார்கள். மலபார் வேலன், வேலனது சந்ததியைச் சேர்ந்தவன் எனக் கூறிக்கொள்கிறான் என்பது தெளிவு. வேளிர் அகத்தியரின் தலைமையில் துவரையிலிருந்து (ஹாரப்பாவிலிருந்து) வந்தார்கள் என்று சில அறிஞர்கள் கருதுகிறார்கள். வேலன் என்ற பெயரும், வேளிர் என்ற பெயரும் ஒரே மூலத்திலிருந்து தோன்றியவை என மு. இராகவையங்கார் 'வேளிர் வரலாறு' நூலில் கூறியுள்ள கருத்தை ஏற்கனவே குறிப்பிட்டோம். துளுநாட்டில் உள்ள வேலர்கள் குன்னூர் சாமுண்டியைக் குறிக்கும் ஆட்டங்கள் ஆடுகிறார்கள். வேளிர் தலைவர்கள் வாழ்ந்த இடங்களில் குன்றூர், மூநூர் ஆகியவை பழமை வாய்ந்தவை. வேளிர் குலத்தின் பூசாரிகளாக வேலர்கள் இருந்திருக்கலாம். தென் கன்னடத்தில் உள்ள வேலன்மாரில் ஒரு பிரிவினர் 'கோட்டுக் கோப்பாலன்மார்' என்றழைக்கப்படுகிறார்கள் என்று முன்னமேயே குறிப்பிட்டிருந்தோம். 'கோடு' என்பது கொம்பு. கோப்பு என்றால், கோத்துப் பின்னப்பட்டது என்று பொருள்படும். 'கோட்டுக் கோப்பு' என்பது கொம்புடைய தலையணி என்றாகும். இது வேலன்மார் அணிந்திருக்கும் குல்லாவைக் குறிக்கலாம். சிந்து சமவெளியில் காணப்பட்ட முத்திரையின் படம் ஒன்று தரப்பட்டிருக்கிறது. இது தொடர்பான முக்கியமான சில விவரங்களை இப்படம் அளிக்கிறது.

கோட்டுக் கோலப்பாலன் எனப்படும் பூசாரி வேலன் அணியும் தலையணிக்கும், சிந்து சமவெளி முத்திரை எண் 2430 ல் காணப்படும் தலைமைப் பூசாரி அணிந்துள்ள தலையணிக்கும் இடையே வியப்பூட்டும் ஒற்றுமை காணப்படுகிறது. ஃபின்லாந்து அறிஞர்கள் கூற்றுப்படி இந்தக் காட்சி ஒரு தெய்வத்திற்கு நடத்தப்படும் சாந்தி விழாவில் நடைபெறும் பலிக்காட்சியாகும். இம்முத்திரையை ஆராய்ந்த அந்த ஃபின்லாந்து அறிஞர்கள் கொம்புடைய ஆளின் உருவம்வரையப்பட்ட அந்தப் பெரிய கும்பத்தின் முன்னால் மண்டியிட்டு அமர்ந்திருப்பது அத்தெய்வத்தின் தலைமைப் பூசாரி என்று கருதுகிறார்கள். அப்பூசாரி இரண்டு கொம்புடைய தலையணியை அணிந்திருக்கிறான். தலையின் உச்சியில் திரிசூலத்தை தரித்திருக்கிறான். தமிழ்மரபுப்படி இது முத்தலைவேல் என்றழைக்கப்படும். இம்முத்தலைவேல் கொண்ட தலையணியிலிருந்து இப்பூசாரி ஒரு வேலன் தலைமைப் பூசாரி என்றறியலாம். வேலன் இனக்குழுவில் ஒரு உட்பிரிவினரான கோட்டுக் கோப்பாலனைப் போலவே இவனது தலைப்பாகை அமைந்திருக்கிறது. அப்பூசாரிக்குப் பின்னால் ஏதோ ஒரு விலங்கும், முன்னால், கொம்புடைய ஒரு ஆளின் உருவமும் பெரிய கும்பமும் (ஜாடியும்) செதுக்கப்பட்டுள்ளன. அதோடு மட்டுமின்றிக் கீழ்க்கண்டவாறு மூன்று பிரிவுள்ள சதுர வடிவினாலான சின்னமொன்று உள்ளது.



பின்னால் உள்ளது பலிகிடாவாகும். உருவம் வரைந்த கும்பத்தில்தான் பலியிடப்பட்ட ஆட்டின் இரத்தம் உணவு தானியத்தோடு கலந்து அத்தெய்வத்திற்குப் படைக்கப்படும். கொம்புடைய அத்தெய்வச் சித்திரம் அப்பலியினால் சாந்தி செய்

யப்படும் தெய்வத்தைக் குறிக்கும். இத்தெய்வமே அவ்வேலனின் வேட்டலுக்கு இரங்கிக் கும்பத்திலிருந்து வெளியே வந்து அருள் புரியும். சதுரமான சின்னத்தை ஃபின்லாந்து அறிஞர்கள் புனிதச் சடங்கைக் (பிராம்மணச் சடங்கு) குறிப்பது என்று மட்டும் கூறுகிறார்கள் இது அவ்வளவு திருப்தி அளிக்கக் கூடிய விளக்கமாக இல்லை. இச் சதுரம் மூன்று பிரிவுகளைக் கொண்ட களம் என்று கொள்ள வேண்டும். சங்க காலக் கவிஞர்கள் அறுபத்தி நான்கு பிரிவுகளைக் கொண்ட களத்தைப் பற்றிப் பேசுகிறார்கள். பண்டைக் கால வழிபாட்டில் களம் மிக முக்கியம் வாய்ந்தது. கும்பத்தின் ஓரத்தில் காணப்படும் அரச இலை வேலனின் வழிபாட்டில் கடைசிச் சடங்காகிய இரத்த பலியில் இரத்தத்தைத் தெளிக்கப் பயன் படும் தொன்னையைக் குறிக்கிறது எனக் கொள்ளலாம். மலபார் வேலன்மார் இன்று கூட செக்கி இலையையும் மலரையும் மதச் சடங்குக்குப் புனிதமானது என்று கருதுகிறார்கள். இதைப் போலவே அந்நாளில் அரச இலையைக் கருதியிருக்கலாம். களஞ்சியம் என்ற தமிழ்ச் சொல்லுக்கு நேரான குறியீடு, மோகஞ்சோதரா முத்திரைகளில இவ்வாறு காணப்படுகிறது.



மௌரியர் காலத்து நாணயங்களில் களஞ்சியத்தைக் குறிக்கும் சித்திரத்தோடு இது ஒத்திருக்கிறது. இதை G, M. பொன்கார்டு லெவின் இந்தியன் ஸ்டடீஸ் பத்திரிகையில் (Vol-no 2-1-60) பத்திரிகையில் எழுதியுள்ள கட்டுரையில் தெளிவாக விளக்கியிருக்கிறார். மோகஞ்சோதரா முத்திரையில் களஞ்சியத்தைக் குறிக்கும் குறியீடு மேற்குறிப்பிட்ட களஞ்சியத்தோடு பெரிதும் ஒத்திருக்கிறது. 'களம்' என்ற சொல்லும் களஞ்சியம் என்ற சொல்லும் ஓசையிலும் பொருளிலும் ஒன்றுக் கொன்று தொடர்புடையவை. எனவே தான் இரண்டுக்கும் ஏறத்தாழ ஒரே மாதிரியான குறியீடு பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது. தலைமைப் பூசாரியும். கொம்புடைய அத்தெய்வமும் தலையணியிலிருந்து நீண்டு தொங்கும் பாகையை அணிந்திருக்கிறார்கள். அது மலபார் வேலன்மார் அணியும் நீண்ட சிவப்புத் துணியை ஒத்திருக்கிறது. மலபாரில் தெய்யாட்டத்தின் போது தெய்வத்தின் பங்கேற்று ஆடுபவர்கள் அத்தகைய தலைப்பாகையை அணிகிறார்கள். தலையிலிருந்து பின் புறமாக முதுகுப் புறத்தில் அத்துணி நீண்டு தொங்குகிறது. முத்திரையில் காணப்படும், சப்த மாதர்கள் எனப்படும் ஏழு பெண்களின் தலையில் காணப்படுவது சிகையலங்காரத்தைக் (பின்னலை) குறிக்கும். ஆனால் தலைமைப் பூசாரியும் வழிபடப் படும் கொம்புடைய தெய்வமும் அணிந்திருப்பது தலைப் பாகையாகும். பின்னல் என்று கூறுவதற்கில்லை. அவ்வேழு பெண்டிரும் வேளிர் மக்களின் ஏழு பிரிவினரைக் குறிப்பர். ஏனெனில் வேளிர் குலம் தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்பைக் கொண்டதாகும். வாதாபியை ஆண்ட சாளுக்கிய மன்னர்கள் சப்த மாதர்களை வணங்கினர். இவர்கள் வேளிர் குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். மஹாசேனன் எனப்படும் கார்த்திகேயன் சப்த மாதர்களின் அடிகளில் அமர்ந்து வணங்குவதாகக் காட்டும் சிற்பங்கள் உள்ளன. வேளிர்கள் பற்றிய ஆரம்ப காலக் கல்வெட்டுக்களில் அவர்கள் ஸ்வாமி மஹாசேனரையும், சப்த மாதர்களையும் வணங்கியதாகக் குறிப்பிடப்படுகிறார்கள். இவ்வழிபாட்டை அகத்தியர் ஓமத்தீ வளர்த்துச் செய்த வைதிக வழிபாடு என்று கூறுவது சரியாகாது, ஏனெனில் புராதன காலத்தில் இரத்த பலி கொடுத்து வழிபடுதலே வழக்கில் இருந்திருக்க வேண்டும். தண்ணீராலும், ஓமத்தீ வளர்த்தும் வழிபடும் வழக்கம் பண்பட்டது. பிற்காலத்தைச் சேர்ந்தது. தமிழ் மரபுப்படி வேளிர் குலம் வழிபாட்டுக்குப் பயன்படும் கும்பத்திலிருந்து (தடத்திலிருந்து) தோன்றியதாகக் கூறப்படுகிறது.

சிந்து சமவெளி நாகரீக காலத்திலிருந்து பௌத்த மத, இந்து மத மரபுகளின் வழியாக இன்றுவரை மதச் சடங்குகளில் அரசமரம் பெரும் பங்கு வகிக்கிறது. சிந்து நாகரீக காலத்திலிருந்து அரச மரம் அரசனுக்கும் மதச் சடங்குகளுக்கும் உரிய சின்னமாக வழங்கி வந்திருக்கிறது. பாண்டியர்களின் ஆரம்ப கால நாணயங்களில் அரசனுக்குரிய சின்னமாக அரசமரம் காணப்படுகிறது. சதுர வடிவத்திலும் நீண்ட சதுர வடிவத்திலும் காணப்படும் இந்த செப்பு நாணயங்கள் அமைப்பில் சாதவாகனர்களின் நாணயத்தை ஒத்திருக்கிறது. இவற்றை கி. மு. இரண்டாம் நூற்றுண்டுக்கும் கி. பி. இரண்டாம் நூற்றுண்டுக்கும் இடையேயுள்ள காலத்தைச் சேர்ந்தவை எனக் கொள்ள

லாம். இந்த நாணயங்களில் வேலியினுள் போதி விருட்சம் காணப்படுகிறது. இது பௌத்த மதச் சின்னமாகக் கொள்ளப்பட்டது. ஆனல் அரச மரத்தை அரசனுக்குரிய சின்னமாகக் கொள்ளு வதே சரியாகும். அரசன் என்ற சொல் மன்ன னைக் குறிப்பதாகும். இது அரையன் என்ற சொல்லிலிருந்து பிறந்ததாகும். இச்சொல் வேளிர் குல மன்னர்களது பரம்பரைப் பெயராகக் குறிப் பிடப்படுகிறது. இதன் வேர்ச் சொல் 'அரை' என்பதாகும். இது தமிழில் அரச மரத்தையே குறிக்கிறது. அரசன் என்ற சொல்லே அவன் அரச மரத்தைச் சின்னமாகக் கொண்டதிலிருந்து தோன்றியதாகும். இருங்கோவேளின் முன்னே ருகிய மிகப் பண்டைய வேளிர் தலைவன் 'அரை யம்' என்ற நகரையே தனது தலைநகராகக் கொண்டிருந்தான். பேரரையம், சிற்றரையம் என இரு பகுதிகளாக அது இருந்ததெனக் கருதப்பட் டது. பெரும் செல்வ வளம் படைத்திருந்த பண்டை நகரமாகிய அரையம், கழாத் தலையார் என்ற புல வரின் சாபத்தினுல் அழிந்துபட்டது. (புறம் 202) அரையம் என்ற சொல்லும் 'அரை' என்ற அரச மரத்திலிருந்து பிறந்ததாகும். பண்டைய வேளி ருக்கு அரசமரம் எவ்வளவு முக்கியம் வாய்ந்தது என்பதை இது காட்டுகிறது. இரு பகுதிகளாக அரையம் பிரிக்கப்பட்டிருந்த செய்தி மிக முக்கிய மானது. ஏனெனில் மோகஞ்சோதரா, ஹாரப்பா, காளிபங்கன் ஆகிய இடங்களில் நகர அமைப்பு இரு பிரிவுகளாக நிர்மாணிக்கப்பட்டுள்ளது, இத ேைடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்க வேண்டியதாகும். அரண் மனை அரசவை போன்ற கட்டிடங்களையுடைய ஒரு பகுதியையும், பெரும்பான்மை மக்களின் வாழிடங் களைக் கொண்ட பிறிதொரு பகுதியையும் கொண்ட தாக இந்த முற்கால இந்திய நகரங்கள் அமைக் கப்பட்டிருக்கின்றன. அரசமரம், அரசர்கள் மற் றும் தலைமைப் பூசாரிகளின் சின்னமாக இருந் திருக்கலாம். சிந்து நாகரீகத்தின் இக்குறியீட்டி லிருந்து தான் பௌத்த மதத்தின் அரச மர வணக் கம் தோன்யிருக்க வேண்டும்.

கடம்பர்கள், யாதவர்கள், சாளுக்கியர்கள் மற்றும் சில பரம்பரையினர் வேளிர் குலத்திலி ருந்து தோன்றியவர்கள் என்று மு. இராகவையங் கார் கருதினுர். நாம் குறிப்பிட்டுள்ள முத்திரை யில் காணப்படும் காட்சி, முருகனை வேளிர் குலத் தலைமைப் பூசாரி வழிபடுவதைச் சித்தரிப்பதாகக் கொள்ளலாம். கடம்பர் போன்றவர்களால் இம் முருகன் மஹாசேனன் என்ற பெயரால் வணங்கப் பட்டான். முருகன், சேய், அருமீன் கடத்தாளன் போன்ற பெயர்கள் அடிக்கடி காணப்படுவதை ஃபின்னிஷ் மற்றும் சோவியத் அறிஞர்கள் சுட்டிக் காட்டியுள்ளனர். தமிழில் முருகன் என்பது எதிரி களை அழிப்பவன் எனப் பொருள்படும். இளமை, அழகு போன்றவற்ருேடு இப்பெயரைத் தொடர்பு படுத்துவது பிற்கால வழக்காகும். கும்பத்தில் வரையப்பட்டிருக்கும் தெய்வம் முருகனுகவே இருத்தல் வேண்டும். இத்தெய்வம் வேலன் வழங் கும் பலியை ஏற்றுக் கொள்ளுகிறது. வேலன் முருகனைத் தன்னுள்ளே ஆவியேற்கும் பொழுது வேலன் முருகனுகவே மாறிவிடுகிருன். எனவே முருகன், வேலன் ஆகிய இருபெயர்களும் ஒரே பெயரையுடையனவாக மாறிவிட்டன. அதனுல் தான் சிந்து முத்திரையில் வழிபடும் பூசாரியும், கும்பத்தில் வரையப்பட்ட தெய்வமும் உருவத்தில் மிக ஒற்றுமையுடையவர்களாகச் சித்தரிக்கப்பட் டுள்ளார்கள். முருக வழிபாட்டை சிந்து சமவெளி நாகரீகத்தோடு தொடர்புபடுத்திப் பார்ப்பது பொறுத்தமற்றது எனக் கூறுவதற்கில்லை. மல பாரில் தெய்யாட்டம் மற்றும் அப்பகுதியைச் சேர்ந்த பூசாரிகள் நடத்தும் பூசைகளில் பல அம் சங்கள் சங்கப் பாடல்களில் காணப்படும் வழி பாட்டு முறைகளோடு தொடர்பு படுத்திப் பார்க் கும் தன்மையுடையவை என்பதில் ஐயமில்லை.

தமிழாக்கம்: வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

முத்து, சிப்பியிலிருந்து தோன்றுவதைப் போலக் கலை சமுதாயத்திலிருந்து தோன்றுகிறது. எனவே கலையை விலகி நின்று பார்த்தல் என்பது சமுதாயத்தில் உள்ளிருந்து பார்ப்பது என்பதாகும். கலா விமர்சனம் படைப்பு, ரசனை ஆகியவற்றைவிட வித்தியாசமானது. ஏனெனில் விமர்சனம் சமுதாய ரீதியான உள்ளடக் கம் கொண்டது..... .பௌதிகம், மானிடவியல், வரலாறு, தத்துவம், உளவியல் போன்றவையும் சமுதாயத் தின் படைப்புக்களே. எனவே விமர்சகனுக்கு ஆழமான சமூகவியல் அறிவு தேவை. அப்பொழுதுதான் விமர்சகன் அவ்வறிவிலிருந்து அடிப்படைகளை அமைத்துக்கொண்டு சரியான விமர்சனம் செய்ய முடியும். கலையை உளவியலோடும், அரசியலோடும் அவன் குழப்பிக் கொள்ள மாட்டான்.

- கிறிஸ்டோஃபர் காட்வெல்.

தமிழ் நாட்டுப் பளியர்கள்

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

[தமிழ் நாட்டின் மலைகளில் சில மக்கட் குழுக்கள் வாழ்கிறார்கள். இவர்கள் வளர்ச்சி குன்றிய பொருளாதார, பண்பாட்டு நிலைகளில் உள்ளார்கள். தமிழ் நாட்டில் கற்கால நிலையிலிருந்து, நில உற்பத்தி முறைக்கு மக்கள் குழுக்கள் வளர்ச்சியுற்ற காலத்தில், வரலாற்று வெள்ளப் போக்கிலிருந்து ஒதுங்கி சிற்சில குழுக்கள், தனிமைப்பட்டு ஆயிரக் கணக்கான ஆண்டுகளாக வளர்ச்சி குன்றிய நிலையில் தேங்கி விட்டன. இவர்களில் பளியர்கள் உணவு தேடும் நிலையில் இருக்கிறார்கள். தற்கால மனிதனுக்கும் இவர்களுக்கும் உள்ளவேறுபாடு, இவர்கள் இரும்புக் காலத்தில் வாழ்வதுதான். இவர்கள் இரும்பை உணவு உற்பத்திக்குப் பயன்படுத்தவில்லை. அதனால் உற்பத்திசக்திகளை வளர்த்துக் கொள்ள முடியவில்லை. இன்னும், உணவு தேடும் நிலையிலிருந்த நாகரிக ஆரம்ப வளர்ச்சிப் பண்பாட்டு நிலையில் உள்ளார்கள். இவர்கள் முன்னேற உணவு தேடும் நிலையிலிருந்து, உணவுற்பத்தி நிலைக்குப் படிப்படியாக மாறவேண்டும். அதற்கு அவர்களுடைய உற்பத்தி சக்திகளின் வளர்ச்சியை வேகமாக்கவேண்டும். அவர்களுடைய இந்நிலைக்குக் காரணம், ஒரு வழிப்போக்கான சமுதாய வளர்ச்சியில் அவர்களுடைய உற்பத்தி சக்திகள் மெதுவாக வளர்ந்ததேயாகும். நேரடி ஆய்வுகள் மூலம் கிடைத்த உண்மைகளை, மானிடவியல் அறிவையும், மார்க்சிய முறையியலையும் பயன்படுத்தி ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் ஆராய்கிறார்.]

0 : 1 திருநெல்வேலி, இராமநாதபுரம் மாவட்டங்களின் மேற்குப் பகுதியிலுள்ள மலைத் தொடர்களில், பளியர்கள் என்னும் இனக்குழு மக்கள் வாழ்கிறார்கள். சில இனக்குழு மக்களைப் போல இவர்களுக்குத் தங்கள் பூர்வீகத்தைப் பற்றிய புராண வரலாறு எதுவும் கிடையாது. தங்கள் முன்னோர்கள் யாவரும் பரம்பரையாகக் காட்டுப் பகுதிகளில் வாழ்ந்தவர்கள் என்பதைத் தவிர வேறொன்றும் இவர்களுக்குத் தெரியாது. இனி பிறப்பு முதல் இறப்பு வரையுள்ள இவர்களது சமூக வாழ்க்கையினையும், பொருளாதார வாழ்க்கையினையும் காண்போம்.

1 : 0 **பிறப்பு :** கருவுற்ற பளியப்பெண்ணைப் பேறுகால நேரம் நெருங்கியதும், பேறுகாலத்திற்கென்று உள்ள ஒரு தனிக்குடிசையில் இருக்கச் செய்துவிடுவர். குழந்தை பிறந்தவுடன் குழந்தையை வெந்நீரில் குளிப்பாட்டுவார்கள். எட்டு நாட்கள் அல்லது பதினாறு நாட்கள் வரை தாயும், சேயும் அக்குடிசையில் தனித்திருக்க வேண்டும்.

1 : 1 குழந்தை பிறந்து ஒன்பது அல்லது பதினேழாவது நாளில் தாயையும், குழந்தையையும் தங்கள் குடிசைக்கு அழைத்து வருவார்கள். அன்று தாயும், சேயும் வெந்நீரில் குளிப்பார்கள். இதனை "வீடு கூட்டுதல்" என்று கூறுவார்கள். அன்று வீட்டில் வழக்கமான உணவைத் தவிர வேறு சிறப்பான உணவு எதுவும் கிடையாது. ஒரு வருடம் கழிந்த பின்னரே குழந்தைக்குப் பெயரிடுவர்.

2 : 0 **பூப்பெய்துதல் :** பெண் பூப்பெய்தினால் பத்து அல்லது பதினைந்து நாட்கள் தனிக்குடிசையிட்டு அதில் இருக்கச் செய்வார்கள். பெண்ணின் தாயோ அல்லது உறவினளான வேறு பெண்ணோ துணையாக இருப்பார்கள். பதினொன்று அல்லது பதினாறுவது நாள் பெண்ணை வீட்டுடன் சேர்த்துக் கொள்வார்கள். அன்று அரிசிச் சோறு சமைத்து விருந்து நடக்கும். உறவினரும், ஊராரும் அரிசி அல்லது காய்கறிகள் கொண்டு வருவர். வந்த விருந்தினர்கள் புது வேட்டியைத் தரையில் விரித்து அதில் அமருகின்றார்கள். பூப்பெய்திய பெண்ணையும், பெண்ணின் முறைமாப்பிள்ளையையும் அருகில் உட்காரச் செய்து, பெண்ணின் தாயாவது, பெண்ணின் அத்தையாவது வெந்நீரை இருவர் தலையிலும் ஊற்றுகின்றார்கள். முறை மாப்பிள்ளை இல்லாவிட்டால் பெண்ணை மட்டும் தனியே உட்காரச் செய்து வெந்நீர் ஊற்றுகிறார்கள். இதன் பின் பெண் வழக்கம் போல குடும்ப வேலைகளில் ஈடுபடுகிறாள்.

2 : 1 மாதவிலக்கு ஏற்பட்டதும் மூன்று அல்லது நான்கு நாட்கள் பளியப்பெண் தனிக்குடிசையிலிருக்கின்றாள். இந்நாட்களில் அவள் சமையல் வேலைகளைச் செய்யமாட்டாள். வீட்டிலுள்ள பிற பெண்களோ, அல்லது ஆடவர்களோ இவ்வேலையைச் செய்வார்கள். வெந்நீரில் குளித்த பிறகு பளியப்பெண் வீட்டிற்கு வருகிறாள்.

3:0 **திருமணம்:** இவர்களுடைய திருமணச் சடங்கு மிகவும் எளிமையானது. காதல் திருமணமும், பெரியவர்கள் பார்த்து ஏற்பாடு செய்யும் திருமணமும் இவர்களிடையே நடைபெறும். காதல் திருமணத்தை பெரியவர்கள் தடைசெய்வது கிடையாது. இவர்களிடையே பாலிய மணமும், பலதார மணமும் உண்டு.

3:1 திருமணம் நடைபெற என்று நல்ல நாள் பார்க்கும் வழக்கம் இவர்களிடையே இல்லை. திருமண நாள் குறித்தவுடன் உறவினர்களுக்கு இச்செய்தியினைச் சொல்லி அனுப்புவர். அவர்கள் தங்கள் சக்திக்கு ஏற்றபடி பணம், காய்கறி, கிழங்கு, அரிசி ஆகியவற்றுள் ஏதேனும் ஒன்றைக் கொண்டு வருகிறார்கள். மணமகனையும், மணமகளையும் அருகில் அமரச்செய்து பெண்ணின் தாய் பாசிமாலை ஒன்றைப் பெண்ணின் கழுத்தில் அணிவிப்பாள். தாலி கட்டும் வழக்கம் இவர்களிடையே இல்லை. வேறு எவ்விதச் சடங்குகளும் அதை நடத்துவிக்கும் புரோகிதர்களும் இவர்களிடத்தில் கிடையாது. மணமகன் விட்டார் மணமகளுக்கோ அல்லது மணமகள் விட்டார் மணமகனுக்கோ பணமோ, பொருளோ, கொடுப்பது இல்லை. திருமண நாளன்று கூட புத்தாடை அணியாது பழைய உடைகளையே அணிந்திருக்கும் மணமக்களே அதிகம்.

3:2 திருமணமான பின்னர் கணவனுக்கும், மனைவிக்கும் பிணக்கு ஏற்பட்டால் இருவரும் பிரிந்து கொள்ளலாம். இதற்காகப் பிரிபவர் பணங் கொடுக்கவேண்டிய அவசியமில்லை. இச்சமயங்களில் குழந்தை இருந்தால் அது கணவனிடமே இருக்கும். குழந்தையை மனைவி ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டிய அவசியமில்லை. விதவை மணமும் இவர்களிடையே உள்ளது.

4:0 **இறப்பு:** இறந்தவர்களை இவர்கள் புதைக்கிறார்கள். உறவினர்கள் வந்த பின்பு பாடை கட்டி எடுத்துச் செல்வார்கள். இறந்தவருக்கு அவரது மகன் செய்யவேண்டிய சடங்கு எதுவும் கிடையாது. இறந்தவருக்காக ஒப்பாரி பாடிப் புலம்புவதும் கிடையாது. புதைப்பதற்கென்று காட்டில் ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்தையே பயன்படுத்துகிறார்கள்.

4:1 ஒருவர் இறந்து ஆறு அல்லது ஏழு நாட்கள் கழித்து கருமாதி விசேடம் செய்வார்கள். தட்டாம்பயிறு, பாசிப்பயிறு போன்ற பயிறு வகைகளை அவித்து உறவினர்க்கும், ஊரார்க்கும் கொடுப்பார்கள்.

5:0 **தெய்வவழிபாடு:** காட்டுப்பளிச்சி, கருப்பசாமி, ஐயனார், முருகன் ஆகிய தெய்வங்களை வணங்குகின்றார்கள். வேலவர்சாமி, வேலப்பசாமி என்று முருகனை அழைக்கின்றார்கள். இவர்களுடைய அன்றாட வாழ்வில் கடவுளை வணங்கும் வழக்கம் பெரும்பாலும் இல்லை. எப்போதாயினும் நினைத்துக்கொண்டால் கடவுளை வணங்குவர். ஆண்டிற்கு ஒரு முறை விழாக்கள் நடத்தும் வழக்கம் இவர்களிடம் கிடையாது. இராஜபாளையம் நகரிலிருந்து 8 மைல் தொலைவிலுள்ள ஐயனார் கோவில் அருவியிலிருந்து, நான்கு மைல் தூரத்தில் வழுக்கப்பாறை என்னும் இடத்தில் வேலப்பர்சாமி கோயில் ஒன்று உள்ளது. அதற்கு எப்பொழுதாவது தேங்காய், பழம், அவல், பூ ஆகியவைகளைப் படைத்து வழிபடுவர். கோழி, ஆடு ஆகியனவற்றை வெட்டிப் பலி கொடுத்தும் வணங்குகிறார்கள். இது சங்க இலக்கியத்தில் குறிப்பிடப்படும் முருக வணக்கத்தினை நினைவூட்டுகின்றது[1] மொத்தத்தில் கடவுள் வழிபாடு இவர்கள் வாழ்வில் ஒரு முக்கிய அம்சமாக இல்லை.

6:0 **உணவு:** பளியர்களின் முக்கிய உணவு அரிசியாகும். இதனை அவர்கள் பெரும்பாலும் கூலியாகப் பெற்றுக்கொள்கிறார்கள். சில வேளைகளில் ஊர்ப்பகுதிக்கு வந்து பணம் கொடுத்து வாங்குவர். இது தவிர நூலாம்படை, வெற்றிலை, வள்ளி, முள்ளுவள்ளி, பிள்ளைவள்ளி, தாளவள்ளி, கமலவள்ளி, கருவள்ளி என்ற பெயர்களையுடைய காட்டில் இயற்கையாகக் கிடைக்கும் கிழங்குகளை அகழ்ந்தெடுத்து அவைகளை வேகவைத்தும், சுட்டும் உண்ணுகிறார்கள். பனங்கிழங்கை மட்டும், தங்கள் குடியிருப்பில், பனங்கொட்டைகளை ஊன்றி வளர்ப்பதன் மூலம் பெற்றுக் கொள்கிறார்கள். வேட்டையாடத் தெரியாததால் இவர்கள் உணவில் இறைச்சி அவ்வளவாகக் கிடையாது. காட்டிலுள்ள செந்நாய்கள், மான் போன்ற விலங்குகளை வேட்டையாடித் தின்று கொண்டிருக்கும்போது அவைகளை விரட்டிவிட்டு அவ்விறைச்சியை எடுத்துக் கொள்வார்கள். அல்லது நீர்நிலைகளில் கிடக்கும், செந்நாய்கள் தின்றுவிட்டுப்போன இறைச்சித் துண்டுகளை எடுத்து வந்து சமைத்து உண்பர்[2].

6 : 1 வேட்டியை நீரோடைக்குள் விரித்துப் பின் அதனைக் கொஞ்சம், கொஞ்சமாய் மடித்து, நீருக்கு வெளியே எடுத்து அதில் சிக்கியுள்ள மீன்களைச் சேகரித்து உணவாகக் கொள்வர். இரவு சமைக்கும்போது மறுநாள் காலைக்கும் சேர்த்துச் சமைப்பார்கள். இரவில் சமைத்த உணவை மறு நாள் காலையில் உண்டுவிட்டுச் சுமார் ஏழு மணிக்கு வேலைக்குச் செல்வார்கள். பெரும்பாலும் நண் பகலில் உணவு உண்பது கிடையாது.

7 : 0 **தொழில்:** காட்டிலுள்ள மரங்களின் பழங்களையும், தேனையும் சேகரிக்கும் உரிமையினை அரசாங்கத்தார் தனிப்பட்டவர்க்கு ஏலம் விடு கின்றனர். இவ்வாறு ஏலம் எடுத்தவர்கள் பளியர்களை இவ்வேலைக்குப் பயன்படுத்திக்கொள்கிறார்கள்.

7 : 1 இம்மலைகளில் கடுக்காய், பூந்திக்காய் (நெக்கட்டான் காய்) குங்குலியம் ஆகியவைகளைச் சேகரிக்கும் வேலையில் இவர்கள் ஈடுபடுகிறார்கள். இவ்வேலைக்குப் "பளிப் பாட்டம்" என்று பெயர். காலை ஏழு மணிக்கு வேலைக்குச் செல்லும் இவர்கள் மாலை 4 அல்லது 5 மணியளவில் இருப்பிடம் திரும்புகிறார்கள். இதற்குக் கூலியாக ஆணுக்கு முக்கால் படி அரிசியும், பெண்ணுக்குக் காலே யரைக்கால் படி அரிசியும் கொடுக்கப்படுகிறது. வேலையின் தன்மை, வேலை செய்யுமிடம், வேலை செய்யும் கால அளவு ஆகியவைகளை நோக்கும் போது இது மிகவும் அற்பமான கூலியாகும்.

7 : 2 மலையிலுள்ள உயரமான பாறைகளிலும், ஆழமான பள்ளத்தாக்குகளிலும் உள்ள தேன் கூடு களிலிருந்து தேன் சேகரிக்கும் பணியிலும் இவர்கள் ஈடுபடுகிறார்கள். புகையூட்டித் தேனீக்களை விரட்டித் தேனெடுக்கிறார்கள். கருங்கொடி என்னும் நீண்ட காட்டுக் கொடியை வளையங்களாக முடிச்சுக்கள் போட்டு ஒரு நுனியை மேலே உள்ள மரத்திலோ, பாறை இடுக்கிலோ கட்டிவிட்டு அவ் வளையங்களில் கால் வைத்து இறங்கித் தேனெடுக் கிறார்கள். இது மிகவும் ஆபத்தான பணியாகும். கொடி அறுந்தோ அல்லது தேனிக்கள் கொட்டி கைப்பிடி விட்டோ இவர்கள் கீழே விழுந்தால் இவர்கள் உடலை மேலே எடுக்கக்கூட முடியாது. இப்படி ஆபத்தான சூழ்நிலையில் இவர்கள் எடுக்கும் ஒரு படி தேனுக்குக் கூலியாக ரூபாய் இரண்டு கொடுக்கப்படுகிறது. குத்தகை எடுத்தவர் அதைப் பத்து அல்லது பன்னிரண்டு ரூபாய்க்கு வியாபாரி களுக்கு விற்று விடுகிறார்.

7 : 3 உழுது பயிர் செய்யும் வழக்கம் இவர் களிடமில்லை. காட்டு நிலத்தில் பயிர் செய்து பார்த்த சில பளியர்களும், யானைக் கூட்டங்களி னின்று பயிரைப் பாதுகாக்க வழியின்றி பயிர் செய்வதை கைவிட்டுவிட்டனர்.

7 : 4 "பளிப்பாட்டம்" இல்லாதபோது இவர்கள் வாழ்க்கை மிகவும் இரங்கத்தக்க நிலையில் இருக்கும். காடுகளிலுள்ள கிழங்குகளைத் தேடி அலைவார்கள். இதற்காக ஐந்து மைல் தூரம் கூடச் செல்வார்கள். செந்நாய் கடித்த இறைச்சியோ, கிழங்குகளோ கிடைக்காவிடில் அன்று முழுதும் பட்டினிதான்.

8 : 0 **சமய மாற்றம் :-** சுமார் 50 ஆண்டு களுக்கு முன்னர் இவர்களில் சில பகுதியினர் கத்தோலிக்கக் கிறித்தவர்களாக மாறியுள்ளனர். ஸ்ரீவில்லிபுத்தூர், வாசுதேவநல்லூர், புளியங்குடி ஆகிய ஊர்களினருகிலுள்ள காட்டுப் பகுதியில் உள்ள பளியர்கள் இவ்வாறு சமய மாற்றமடைந் துள்ளனர். இச்சமய மாற்றம் இவர்களது வாழ்க் கையில் சில மாற்றங்களை ஏற்படுத்தியுள்ளது. இவர்களிடையே உள்ள பலதார மணம் தடை செய்யப்பட்டுள்ளது. திருமணத்தில் சிலுவைத் தாலியினை மணமகள் கழுத்தில் மணமகன் கட்டு கிறான். ஆயினும் இந்து சமயத்திலுள்ள பளியர் களும், கத்தோலிக்கச் சமயப் பளியர்களும் திரு மண உறவு கொண்டுள்ளனர். திருமணத்திற்குச் சமயம் தடையாக இல்லை.

8 : 1 இவர்களைச் சமய மாற்றம் செய்த கத்தோலிக்கப் பாதிரியார் அரசாங்கத்தாரிடம் முறையிட்டுக் காட்டில் பயிரிட நிலம் வாங்கிக் கொடுத்துள்ளார். என்றாலும் காட்டு மிருகங்களின் தொல்லையால் இவர்கள் அதில் பயிர் செய்ய வில்லை. தற்பொழுது இவர்களது பிள்ளைகளை அநாதை விடுதிகளிற் சேர்த்து இலவசமாக உண வும், உடையும் கொடுத்து, கல்வி கற்பித்து வரு கின்றனர். இந்து சமயப் பளியர்களை விடத் தோற்றத்திலும் பழக்க வழக்கங்களிலும் சற்று நாகரிக மடைந்தவர்களாக கத்தோலிக்கப் பளியர்

காணப்பட்டாலும், பொருளாதார வாழ்வில் ஒன்று போலவே உள்ளார்கள்.

9:0 முன்னேற்றத்திற்குச் செய்யவேண்டு வன :- பளியர்களின் வாழ்க்கை முறை வளர்ச்சி யடைந்த உற்பத்தி முறை எதனோடும் தொடர் புடையதல்ல. கடப்பாறை, அரிவாள், மண் வெட்டி, சிறு கோடாலி ஆகியவைகள் தவிர வேறு உற்பத்திக் கருவிகள் எதுவும் இவர்களிடம் கிடை யாது. இவர்கள் எதனையும் உற்பத்தி செய்வது கிடையாது. உணவுப் பொருட்களைத் தேடிப் பெற்றோ, அல்லது மலைபடு பொருட்களைச் சேகரித் துக் கொடுப்பதால் கிடைக்கும் கூலியினைப் பெற்றோ வாழ்க்கையினை நடத்துகிறார்கள். சுருங் கக் கூறின் நாகரிகமடையாத உணவு தேடி வாழும் இனக்குழு மக்களாகவே [Food Gathering Tribe] வாழ்கிறார்கள்[3] இவ்வாழ்க்கை முறையின் காரணமாகவே இவர்கள் பெருங் கூட்டமாக ஒரு இடத்தில் வாழாது மிகவும் சிறிய குழுக்களாகப் பிரிந்து வாழ்கிறார்கள்.

9:1 இவர்களின் வாழ்க்கை முறை மாறினால் ஒழிய இவர்கள் முன்னேற வழியேதுமில்லை. அர சாங்கம் இவர்களுக்கு மலைப் பகுதிகளில் குடி யிருக்க வீடுகளும், குடிநீர்க் கிணறுகளும், அமைத் துக் கொடுத்துள்ளது. ஆனால் பல வீடுகளின் ஓடுகள் காற்றில் பறந்துவிட்டன. சில வீடுகள் இடிந்துவிட்டன. சில கிணறுகளின் கைப்பிடிச் சுவர்கள் இழந்து கிணறுகள் தூர்ந்துவிட்டன.

9:2 இதனால் மட்டும் இவர்கள் வாழ்க்கை யை மாற்றிவிட முடியாது. இவர்களின் பொருளா தார வாழ்க்கையில் மாற்றம் செய்யவேண்டும். முதலில் மலைபடு பொருட்களைக் குத்தகைக்கு எடுக் கும் குத்தகைதாரர்களின் சுரண்டலினின்றும் இவர் களைப் பாதுகாக்க வேண்டும். குத்தகை உரிமை யைப் பளியர்களுக்குப் படிப்படியாக அளிக்க முயற்சி செய்யவேண்டும். குத்தகை முறை ஒழிக் கப்படும் வரை, குத்தகைதாரர்கள் இவர்களுக்குக் கொடுக்க ஓர் குறைந்தபட்சக் கூலியினை நிர்ணயம் செய்யவேண்டும்.

குறிப்புகளும் சான்றுகளும்.

1. *சிறு தினை மலரொடு விரைஇ மறியறுத்து*
வாரணக் கொடியொடு வயிற்பட நிறீஇ''

என்ற திருமுருகாற்றுப் படையின் 218 ஆவது அடியும் அகநானூற்றின் 22ஆவது பாடலின்

"..........பலிகொடுத்து
உருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள்''

என்ற அடிகளும் நினைவு கூறத் தக்கன.

2. செந்நாய் கடித்துப் போட்டிருக்கும் இறைச்சி யினை காட்டில் செல்லும் வழிப்போக்கர்கள் உணவாகக் கொள்வதாகச் சங்க நூல்கள் குறிப்பிடும் செய்தியும் இங்கு நினைவு கூறத் தக்கன.

"துகில்விரித் தன்ன வெயிலவிர் உருப்பின்
என்றூழ் நீடிய குன்றத்துக் கவாஅன்
ஒய்பசிச் செந்நாய் உயங்குமரை தொலைச்சி
ஆர்ந்தன வொழிந்த மச்சில் சேய் நாட்டு
அதுஞ்சுரஞ் செல்வோர்க்கு வல்சியாகும்''
(நற்றிணை 43)

3. மதுரை மவாட்டத்தில் வாழும் பளியர்கள் குறித்து ஹட்டன் என்பவர் 'இந்தியாவில் சாதிகள்' என்ற நூலில் குறிப்பிடுவது ஏறத்தாழ இப்பளியர்களுக் கும் பொருந்தும்.

" A very similar tribe is that of the Paliyan of Madura District. They too do not cultivate, and live entirely by collecting forest produce...... they own no personal property except the clothes they wear, a few of the simplest utensils, a digging stick like that of the Pantaram, and a bill-hook. They depend largely on wild honey and on the sale of wax from its combs.".

J. H. Hutton - Caste in India. (1969) Page 9

நன்றியுரை :

இப்பளியர்கள் குறித்து கட்டுரை எழுதும்படி என்னைத் தூண்டி உற்சாகப்படுத்தியதுடன் அவர்களைச் சந்திக்க ஏற்பாடுகள் செய்து தந்த நா. வானமாமலை அவர் களுக்கும், பளியர்கள் வாழும் இருப்பிடங்களுக்கு என்னை அழைத்துச் சென்று உதவிய இராஜபாளையம் இலக்கியக் குழு அன்பர்களான திருவாளர்கள் கொ. மா. கோதண்டம், பூ. அ. துரைராஜா, கொ. ச. பலராமன், மு. கு. ஜகந்நாத ராஜா, ஆகியோர்களுக்கும், சிவகிரி நண்பர்கள் இரா. தங்கமலை, தங்கவேலு, கே. செல்லையா, கவர்ந்தலை, எஸ். நடராஜன் ஆகியோர்க்கும் நன்றி.)

இந்திய நாகரிகம் பற்றி சோவியத் ஆராய்ச்சியாளர்கள்

ஜி. எம். பொன்கார்டு லெவின், பிஎச். டி.

[சோவியத் வரலாற்று ஆராய்ச்சியாளர்கள் உலகிலுள்ள பண்டைய நாகரிகங்களைப் பற்றியும் அவற்றிடையே இருந்த தொடர்புகளைப் பற்றியும் ஆராய்ந்து வருகிறார்கள். கடந்த இருபதாண்டுகளில் மத்திய ஆசியாவில் நடைபெற்ற அகழ்வாராய்ச்சிகள் பல ஆரிய முற்காலத் தொல் பொருள்களையும், பௌத்த நாகரிகச் சின்னங்களையும், சமஸ்கிருதத்தில் எழுதப்பட்ட பௌத்த நூல்களையும் வெளிபபடுத்தியுள்ளன. இப்பொருள்களை. சிந்து சமவெளியில் கிடைத்த தொல் பொருள்களோடு ஒபபிட்டு இரண்டிற்கும் உள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளை சோவியத் ஆய்வாளர்கள் ஆராய்கின்றனர். சிந்து சமவெளி முத்திரைகளில் காணப்படும் வரிவடிவங்களையும் படித்தறிய முயன்று வருகின்றனர். அவசரப்பட்டு மேலாழ்ந்த வாரியாக முடிவுகளுக்கு வந்துவிடாமல், பல பண்டைய எழுத்துக்களோடும் ஒப்பிட்டு கணக்கிட்டு முறை, புள்ளி இயல் முறைகளைப் பயன்படுத்தி இப்பிரச்சினையை ஆராய்ந்து வருகின்றனர். இக்கட்டுரையாசிரியர் மத்திய ஆசிய அகழ்வாராய்ச்சிகளில் பங்கு பெற்றவர். மாஸ்கோவிலுள்ள விஞ்ஞானக் கழகத்தில், ஆசியப் பகுதியில் மத்திய ஆசிய வரலாறு பற்றிய ஆராய்ச்சியில் ஈடுபட்டுள்ளார். - ஆசிரியர்.]

மிகப் பண்டைக்கால இந்திய வரலாற்றிலும் பண்பாட்டிலும் சோவியத் ஆராய்ச்சியாளர்கள் ஆர்வம் கொண்டுள்ளார்கள். மத்திய ஆசியாவில் சோவியத் அகழ்வாராய்ச்சியாளர்கள் செய்துள்ள முயற்சிகளால் மத்திய ஆசிய வரலாற்றை புனர் மதிப்பு செய்ய முடிகிறது. சென்ற சிலவாண்டுகளில் நடைபெற்றுள்ள அகழ்வாராய்ச்சிகளால் இந்தியாவில் நிலைபெற்றிருந்த பண்டைய நாகரிகத்தைப் பற்றியும், முக்கியமாக சிந்து சமவெளி நாகரிகம் பற்றியும் அறிந்துகொள்ள முடிகிறது.

மத்தியதரைக் கடற்கரைப் பகுதிகளில் இருந்த நகரங்களோடு சிந்து சமவெளியிலிருந்த நகரங்கள் தொடர்புகொண்டிருந்தன என்ற செய்தி நன்கு தெரிந்ததே. அத்தகைய நகரங்களுள் ஹாரப்பாவின் வாணிப நகரமான மசூரான் முக்கியமானது. ஹாரப்பா நாகரிக காலத்தில் வட இந்தியாவிற்கும் தென்னிந்தியாவிற்கும் தொடர்புகள் இருந்தன. சோவியத் அகழ்வாராய்ச்சியாளர்களின் ஆய்வுகளின் மூலம் சிந்துவெளி நாகரிகம்பற்றிய நமது அறிவு அகற்சியடைந்துள்ளது. அந்த நாகரிகம் தனக்கு வட பகுதியிலுள்ள நாகரிகங்களோடு கொண்டிருந்த தொடர்புகள் பற்றி, சோவியத் ஆய்வுகள் நமக்கு அறிவிக்கின்றன.

தெற்கு துருக்குமேனியாவில் பேராசிரியர் மேசனின் தலைமையில், சோவியத் ஆய்வாளர்கள் நிகழ்த்தியுள்ள ஆய்வுகளின்மூலம் சிந்து சமவெளியிலிருந்த நகரங்களுக்கும், துருக்கிமேனியாவில் வாழ்ந்த வெண்கலக் கால மக்கள் குழுக்களுக்கும் தொடர்புகள் இருந்தமை வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. ஹாரப்பாவின் நாகரிகம் உச்ச நிலையிலிருந்த பொழுது இத்தொடர்புகள் ஏற்பட்டன. அக்காலம் கி. மு. சுமார் 2800 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு ஆகலாம். ஹாரப்பாவில், துருக்கிமேனியாவில் கிடைத்ததைப் போன்ற உலோகப் பொருள்கள், தந்தப் பொருள்கள், துளையிட்ட அணிகலன்கள் (beads) பீங்கான் சாமான்கள், முதலிய சில பொருள்கள் கிடைத்துள்ளன. இவற்றுள் சில இந்தியாவிலிருந்து ஏற்றுமதி செய்யப்பட்டன. வென்று தோன்றுகின்றன. சில இந்தியப் பண்பாட்டின் செல்வாக்கில், தலத்திலேயே செய்யப்பட்டனவாகக் காணப்படுகின்றன.

தெற்கு துருக்கிமேனியாவில் கண்டுடெடுக்கப்பட்ட ஒரு தந்தக் கோல், நான்கு புறமும், நாற்பட்டை வடிவமாக உள்ளது. மூன்று பக்கங்களில் வட்டங்களும், நான்காவது பக்கம் கோலங்களும் உள்ளன. இவை சூதாட்டக் கழங்காகப் பயன்பட்டிருத்தல் வேண்டும். இவை போன்ற பொருள்கள் மோஹன்ஜதரோ நாகரிக காலத்தில் இவ்விடத்தில் செய்யப்பட்டன என்பதை மோஹன்ஜதரோ அகழ்வாராய்ச்சிகள் காலத்திற்குப் பின்னர் ஆராய்ச்சியாளர்கள் அறிந்துள்ளார்கள். மேற்குறிப்பிட்ட கழங்குகள், அங்கிருந்து தெற்கு துருக்கிமேனியாவிற்கு வியாபாரிகளால் கொண்டு வரப்பட்டிருக்கலாம். இந்தியப் பண்பாட்டு மரபின் செல்வாக்கிற்குட்பட்டு துருக்கிமேனியாவில் செய்யப்பட்ட பொருள்களில் வெள்ளிமுத்திரை

யொன்று குறிப்பிடத் தக்கது. மூன்று தலையுள்ள ஏதோ ஒரு விலங்கின் உருவத்தை அது சித்திரிக்கிறது. ஹாரப்பா முத்திரைகளில் இத்தகை முத்தலை விலங்கின் உருவங்கள் காணப்படுகின்றன. மோஹன்ஜதரோவில் கிடைத்த வேறோர் ஒரு முத்திரையில் இரண்டு ஆட்டுத்தலைகளும், ஒரு விலங்கின் தலையும் உடைய ஒரு கலப்பு விலங்கின் உருவம் செதுக்கப்பட்டுள்ளது. இது போன்ற தெற்கு துருக்கிமேனிய முத்திரையொன்று கிடைத்துள்ளது.

ஹாரப்பாவிலும், தெற்குத் துருக்கிமேனியாவிலும் கிடைத்துள்ள மட்பாண்டத் துண்டுகள் மிகவும் ஒற்றுமையுடையனவாக உள்ளன. விசேஷமான சாஸர்கள், இவ்விரண்டு தலங்களிலும் கிடைத்துள்ளன. மோஹன்ஜதரோ, ஹாரப்பா ஆகிய அகழ்வுத்தலங்களின் மேல் மட்டங்களில் இச்சாஸர்கள் பெருவாரியாகக் கிடைத்தன. சிந்து சமவெளித் தலங்களில் பீங்கான் சாஸர்கள் ஏராளமாகக் கிடைத்தன. இந்திய நகரங்களில் கிடைத்த சுட்டமண் உருவங்களைப் போன்ற உருவங்கள் துருக்கிமேனியாவிலும் கிடைத்துள்ளன. வெங்கலக் காலத்தில் தென் துருக்கிமேனியாவில் வாழ்ந்த மக்களின் சமய நம்பிக்கைகளை அறிய இப்பொருள்கள் சான்றுகளாக அமைகின்றன. பண்டைக்கால சுமேரியர்களும், இரானியர்களும் வணங்கி வந்த வீட்டுத் தேவதைகளான தாய்த் தெய்வங்களின் வழிபாட்டில் பயன் பட்ட பொருள்களைப் போன்றவையாக இப்பொருள்கள் காணப்படுகின்றன. இவ்வுருவங்களில் காணப்படும் சில கோடுகளும், வடிவங்களும் மத்திய ஆசியாவில் வெண்கலக் காலத்தில் வாழ்ந்த மக்கள் சித்திர எழுத்துக்களைப் பயன் படுத்தி வந்தனர் என்ற யூகத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது. பாத்திரங்களின் மீது எழுத்துக்களைக் காண்பது ஆய்வாளர்களுக்குப் புதுமையானதல்ல. ஆனால் மண் உருவங்கள் மீது எழுத்தை ஆய்வாளர்கள் அபூர்வமாகவே கண்டுள்ளார்கள். இவ்வெழுத்துக்களை வகைப் படுத்தலாம். சிலுவை போன்ற கோடுகள், எட்டுக் கோணமுடைய நட்சத்திரம், உருவங்களின் வரை கோடுகள், இன்னும் இவை போன்றவை. இவை மந்திரம் அல்லது வழிபாடு குறித்த யந்திரங்களாகும்.

சோவியத் ஆய்வாளர்கள் (பேராசிரியர் மேசுஜம் உள்ளிட்டு) இக்குறியீடுகள் தனித்தனி தெய்வங்களைக் குறித்தனவென்று கருதுகின்றனர். சுமேரிய சித்திர எழுத்தில் எண்கோண நட்சத்திரம் ஒரு வானுலகத் தெய்வத்தைக் குறித்தது. குனிபாரம் (சித்திர எழுத்திலிருந்து வளர்ச்சி பெற்ற வரிவடிவம்) எழுத்தில் அதற்கு இப்பொருளே இருக்கிறது. மேலாழ்ந்த பார்வையில் ஹாரப்பா முத்திரையின் குறியீடுகளைப் பார்க்கிலும் சுமேரிய சித்திர எழுத்துக்களையே தென்துருக்கிமேனியக் குறியீடுகள் ஒத்திருக்கின்றன.

சுடுமண்ணால் செய்யப்பட்ட உருவங்களிலும், மட்பாண்டங்களிலும் காணப்படும் குறியீடுகள் உண்மையில் எழுத்துக்களல்ல. எழுத்துக்களாகப் போகும் வரிவடிவங்களை அவை பெற்றுள்ளன என்றும், எழுத்துக்கள் தோன்றிய பரிணாமத்தில் இவை ஓர் இடைக்கட்ட நிலையென்றும் நாம் அனுமானிக்கலாம். இந்தியாவிற்கும், மத்திய ஆசியாவிற்கும் இடையே எவ்வழிகளில் தொடர்புகள் இருந்தனவென்பது இன்னும் தெளிவாக்கப்படவில்லை. இத்தொடர்பு நேரடியாக இருந்ததா, அல்லது வேறு நாகரிகங்களின் இடையீட்டோடு நேர்ந்ததா என்ற வினாவிற்கு இன்னும் விடை கிடைக்கவில்லை. கி. மு. மூவாயிரம், இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கிடையில் இந்தியாவிற்கும், மத்திய ஆசியாவிற்குமிடையே தொடர்புகள் இருந்தன என்ற செய்தி மத்திய ஆசிய வரலாற்றையும், பண்பாட்டையும், சிந்து சமவெளிப் பண்பாட்டையும் ஆராய்வோருக்கு மிக முக்கியமானதாகும். இக்காலம் கீழ்த்திசை நாடுகளின் வரலாற்றில் ஓர் ஒளிமிகுந்த காலமாகும். சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தில், மத்திய ஆசிய நாகரிகத்தின் தாக்கம் ஒத்தகையது என்பதையும் அதன் போக்குகள் எவையென்பதையும் வெளிப்படுத்த ஆய்வாளர்கள் முயன்று வருகிறார்கள். ஒரே காலத்தில் நிலவிய இரண்டு பண்பாடுகளில் ஒன்றிற்கொன்று பல தாக்கங்களுக்கு உள்ளாகி இருக்கலாமல்லவா?

சோவியத் ஆய்வாளர்கள் சிந்து சமவெளி எழுத்துக்களின் பொருளை அறிய முயன்றுள்ளார்கள். ஒரு ஆய்வுக் குழுவினர் கணக்கிட்டு முறை (Computing technology) யைப் பயன்படுத்தி சிந்து

*நம் நாட்டில் செம்புத் தகட்டில் கோடுகள் வரைந்து, எழுதி மந்திரவாதிகள் தகடு வைக்கிறார்கள். அது போன்ற தகட்டை இப்பொருள் நினைவூட்டுகிறது.

சமவெளி நாகரிகம் படைத்த எழுத்துக்களைப் படிக்க முயன்று வருகிருர்கள். இவ்வெழுத்துக்கள் சாசன ஆராய்ச்சியாளர்களின் கவனத்தை பத்து ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே கவர்ந்திருந்த போதிலும், சிந்து சமவெளி முத்திரைகளின் மீதுள்ள எழுத்துக்களை யாரும் சரியாக படித்துவிட வில்லை. ஈஸ்டர் தீவு பெட்ராகிளிப் (எழுத்து) போடும், கேத்தா மக்களின் ஹிராக்ளிப் எழுத் தோடும் இவற்றை இணைக்க ஆய்வாளர்கள் முயன் றனர். ஆயினும் மோஹன்ஜதரோ, ஹாரப்பா எழுத்துக்களைப் படிக்க முயலவில்லை. லெனின் கிராடிலுள்ள ஆராய்ச்சியாளர் குழுவொன்று கணக்கீடு முறையைக் கையாண்டு இப்பிரச்சினைக் குத் தீர்வுகாண முனைந்துள்ளது. மூலவாசகத்தை அறிய 6300 குறியீடுகளையும், அவற்றை எழுதிய முறைகள் குறித்த விதிகளையும் அக்குழுவினர் தயாரித்துள்ளனர். புள்ளியியலை (statistics)ப் பயன்படுத்தி நிலையான வரிக் காட்டுக்களை அவர் கள் பிரித்திக் காட்டியிருக்கிருர்கள். சொல் வடிவம், நிலையான வரிக்கூட்டுகள் இவற்றினிடையே தொடர்பு காண முயன்று வருகிருர்கள். அடிக்கடி பயின்று வரும் வரிவடிவங்களின்றும் அவற்றின் கூட்டுகளின்றும் அவற்றின் ஒலிவடிவங்களை ஊகித்தறிய ஆய்வாளர்கள் முயன்று வருகிருர் கள். ஆய்வாளர்கள் எழுத்துக்களின் திசை வல மிருந்து இடமாக இருக்கிறது என்பதைக் கண் டறிந்துள்ளார்கள். இந்தியாவில் உள்ள காலி பங்கா என்னுமிடத்தில் கிடைத்த கலம் ஒன்றின் பகுதியின்மேல் காணப்பட்ட எழுத்துக்களோடு இவற்றை ஒப்பிட்டு எழுத்துக்கள் வலமிருந்து இட மாகத் தான் எழுதப்பட்டுள்ளன என்பதை ஆய்வா ளாகள் உறுதிப்படுத்திக் கொண்டுள்ளார்கள். இவ்வெழுத்துக்களின் சிறப்பியல்புகளை ஆய்வாளர்கள் அறிந்து கொண்டிருக்கிருர்கள். சொற்றெடர் அமைதி, நிலையாக இருப்பதையும் பெயர்ச் சொற் கள் உரிச் சொற்களின் செயலைப் புரிகின்றன என் றும் ஒரு எண் பெயர்ச் சொல்லின் முன் வந்தால் அப்பெயர்ச் சொல்லோடு பன்மை விகுதியைச் சேர்க்க வேண்டியதில்லை என்றும், ஒரு சொல் லுக்கு முன்வரும் சொல்லைவிடப் பின்வரும் சொல்லே அதிகமென்றும் ஆய்வாளர்கள் வெளிப் படுத்தியுள்ளார்கள்.

நமக்குக் கிடைத்துள்ள வரலாற்று, மானிட வியல், பண்பாட்டியல் சான்றுகளிலிருந்து சில யூகங்களை நாம் பெற முடிகிறது. வழக்கொழிந்து போன சில இந்திய மொழிகளுள் ஒன்ருக இம் மொழி இருக்கலாம். (இந்தோ ஐரோப்பிய மொழி, திராவிட மொழி, முண்டா மொழி) மத்திய ஆசியாவில் பேசப்பட்டுவந்த மொழிகளில் ஒன் ருக இது இருக்கலாம். (சுமேரியன் அல்லது எலமைட்டு) எளிய ஒப்பிடுதல் முறைகளால் சிந்து சமவெளி முத்திரைகளின் மொழி, இலக்கண அமைப்பில் திராவிட மொழிகளை ஒத்திருக்கிறது. என்று யூகிக்கலாம் ஆனுல் அம்மொழி தற்கால திராவிட மொழிகளை ஒத்திருக்கவில்லை. திராவிட முன்நிலை மொழி எதுவென்று இன்னும் அறிய முடியவில்லை. அறிந்து கொண்டால் அதனேடு சிந்து சமவெளியில் வழங்கிய மொழி எத்தகைய ஒற்றுமையுடையது என்பதை ஆராயலாம்.

சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தின் மொழி முன் நிலைத் திராவிட மொழிகளோடு ஒற்றுமையுடை யது என்ற சோவியத் ஆய்வாளர்களின் கருத்து, கொள்கையளவில் முக்கியமானது. இந்தியர் களின் இனவியல்புகளோடும் பின்னணியோடும் அண்மைப் பகுதிகளைப் பற்றி நமக்குக் கிடைத் துள்ள விவரங்களோடும் இந்த அனுமானம் பொருந்துகிறது.

சிந்து சமவெளி நகரங்கள் எக்காரணத்தால் அழிந்தன என்ற வினுவிற்கு விடைகாண்பது விடு விக்க முடியாத பிரச்சினையாகவே இருந்தது. இந் நகரங்களை அவற்றின் மீது படை யெடுத்துவந்த ஆரியர்கள் அழித்து விட்டனர் என்று பல ஆய் வாளர்கள் நம்புகின்றனர். ஆனுல் சோவியத் ஆய்வாளர்கள் வேருேர் கருத்தை ஆதரிக்கின் றனர்' இந்நகரங்களின் அழிவுக்கு சிலஅகக்கார ணங்கள் (incternal reasons) இருந்தன வென்பதே அக்கருத்து. சில இந்திய அறிஞர்களும் இக்க ருத்தை ஆதரிக்கின்றனர். சிந்து சமவெளி நாகரி கம் அழிந்து போனதற்குப் பிறகுதான் ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்குள் நுழைந்தார்கள் என்று அனுமா னிப்பதற்குரிய பல சான்றுகள் மத்திய ஆசிய அகழ்வாராய்ச்சிகளின் மூலம் அண்மையில் கிடைத்துள்ளன. இது ஓர் சிக்கலான பிரச்சினை. முடிவு காண மேலும் ஆராய வேண்டியதுள்ளது.

உலகப் பண்பாட்டு வளர்ச்சியில் முக்கிய மான பங்காற்றியுள்ள இந்திய நாகரிகங்களைப் பற்றி சோவியத் ஆராய்ச்சியாளர்கள் ஆராய்ந்து வருகிருர்கள்.

மத்திய ஆசிய அகழ்வாராய்ச்சிகள் தொடர்ந்து நடைபெறுகின்றன. இந்திய முன்நிலை எழுத்துக்களை (சிந்து சமவெளி எழுத்துக்களை படித்தறிய சோவியத் ஆய்வாளர்கள் முயன்று வருகிறார்கள். நம்பிக்கைக்குரிய சில அறிகுறிகளை நாம் காண்கிறோம். சிந்து சமவெளி நாகரிகங்களின் மறை பொருள்களைப் பற்றி மனித குலம் அறிந்துகொள்வதற்குத் துணைபுரிகிற ஆராய்ச்சி முடிவுகளை சோவியத் ஆய்வாளர்கள் சீக்கிரம் வெளியிடுவார்கள்.

தமிழாக்கம் — நா. வானமாமலை

வரலாறு
சமூகவியல்

சங்க காலத்துக் கைத்தொழிலும் வாணிகமும்

மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி

[இக்கட்டுரையில் ஆய்வாளர் கடற்கரைப் பொருள்களான உப்பையும் சங்கையும் பண்டையத் தமிழர் வாணிபப் பொருள்களாகச் சொண்டு விற்றதையும், நஞ்செய் விளை பொருளான கரும்பை வெல்லமாக்கி விற்றதையும் இலக்கியச் சான்றுகளிலிருந்து எடுத்துக் காட்டுகிறார். சங்கு எடுப்பதற்கு கடலில் மூழ்குவதற்கும், சங்கின் வளர்ச்சி நிலையையும் பற்றிய அறிவு வேண்டும். ஆனால் மனிதன் நேரில் மூழ்கினானே அன்றி, மூழ்குவதற்குரிய கருவிகளைச் செய்யக் கூடிய அளவு விஞ்ஞான அறிவு பெறவில்லை. ஆனால் படகு செய்யவும் செலுத்தவும் அறிந்திருந்தான். வெல்ல உற்பத்திக்கு, கரும்பு பயிரிடக் கூடிய விவசாய அறிவும், வெல்லத்தைக் கரும்புச் சாற்றிலிருந்து பெற அதைப் பதமாக உஷ்ணமாக்கும் தொழில் திறமையையும் கற்றிருந்தான். சங்கை அப்படியே விற்காமல் அதை வளையாகச் செய்யும் திறமையும் பெற்றிருந்தான். உப்பு தமிழ் நாட்டில், உணவுப் பொருளை அழுகாமல் பாதுகாப்பதற்குப் பயன்படுத்துவதற்காக மலைப் பகுதிகளுக்கு அனுப்பப்பட்டது. வாணிபம் இக்கால கட்டத்தில் அதிகமாகப் பெருகவில்லை யென்பது பண்டமாற்றே முக்கியமான வாணிப முறையாக இருந்ததென்பதிலிருந்து தெரிகிறது. காசுகள் என்ற பொதுப் பண்டத்திற்கு, எல்லாப் பண்டங்களையும் மாற்றிக் கொள்வது பெரு வழக்காகத் தோன்றிவிடவில்லை. இது வாணிபத்திற்காகவே பொருள்களைச் சேகரித்து அவற்றை விற்பனை செய்த ஆரம்ப நிலையையே இச்சான்றுகள் குறிக்கின்றன. விற்பனைசெய்யச் சமுதாயத்தின் பயன்பாட்டிற்குப்போக எஞ்சிய பொருளின் அளவு குறைவு என்பதையும், இது தமிழ் நாட்டின் தொழில் - வாணிப வளர்ச்சி வரலாற்றின் துவக்க நிலை யென்பதையும் இக்கட்டுரை சுட்டிக்காட்டுகிறது.
- ஆசிரியர்.]

சங்க காலத்தில் (கி. பி. 250க்கு முற்பட்ட காலத்தில்) உழவுத் தொழில், கைத் தொழில், வாணிகத் தொழில் ஆகிய தொழில்கள் நடந்தன. அந்தத் தொழில்களில் முக்கியமான மூன்று தொழில்களைப் பற்றி இங்கு ஆராய்ந்து பார்ப்போம். அவை உப்பு, சங்குவளை, வெல்லம் என்னும் மூன்று. இந்தத் தொழில்களைப் பற்றிச் சங்க இலக்கியங்களிலிருந்து அறிகிறோம். இந்தப் பொருள்கள் வெளிநாடுகளுக்கு ஏற்றுமதி செய்யப்படவில்லை. இந்த மூன்றும் உள்நாட்டு உற்பத்திப் பொருளாகவும் கைத்தொழிலாகவும் வாணிகப் பொருளாகவும் இருந்தன.

உப்பு

எந்தக் காலத்திலும் உப்பு முக்கியமானது. உப்பிடாத உணவு உண்டா? உப்பில்லாப் பண்டம் குப்பையிலே என்பது பழமொழி. சங்க காலத்திலும் உப்பு செய்பொருளாகவும் வாணிகப் பொருளாகவும் உணவுப் பொருளாகவும் இருந்தது. மக்கள் வாழ்க்கையில் தினசரி உபயோகமான உப்பைப் பற்றிச் சங்க இலக்கியங்களில் ஆங்காங்கே கூறப்படுகின்றது. நெய்தல் நிலம் எனப்படுகிற கடற்கரையைச் சார்ந்த நிலங்களில் சில இடங்களில் உப்பளங்கள் இருந்தன. உப்பளங்களில் பாத்திகளை அமைத்து உப்பங்கழிகளிலிருந்து உப்பு நீரைப் பாய்ச்சி உப்புக் காய்ச்சினார்கள். வெயிலில் பாத்திகளிலுள்ள நீர் கொதித்து ஆவியாகப் போய் பாத்திகளில் உப்பு பூக்கும். இதுவே "கடுவெயில் கொதித்த கல் விளை உப்பு." (நற். 354:8) நெய்தல் நிலத்து மக்கள் உப்பளங்களில் உப்பை விளைவித்தார்கள். இவர்கள் "உவர் விளை உப்பின் உழா உழவர்" என்று கூறப்பட்டனர். (நற். 331:1) இந்த 'வெண்கல் அமிழ்தம்' எல்லோருக்கும் இன்றியமையாத பொருளாக இருந்தது. மழை பெய்யாத வேனிற் காலங்களில் உப்பங்கழிகள் நீர் வரண்டு அங்கு இயற்கையாக உப்பு உண்டாவதும் உண்டு.

"வறப்பின், மாநீர்முண்டகந் தாஅய்ச்
சேறுபுலர்ந்து
இருங்கழிச் செறுவின் வெள்ளுப்பு விளையும்"

என்று உலோச்சனுர் கூறுகிருர். (நற்-311:3-4) இந்த உப்பு சுத்தமாக இராதபடியால் உணவுக்கு உபயோகப்படுத்துவது இல்லை. உப்புப் பாத்தி களில் விளைந்த உப்பைக் குவியல் குவியலாகக் குவித்து வைத்து உப்பு வாணிகர் வரவை எதிர் பார்த்திருப்பார்கள்.

“ உவர்விளை உப்பின் உழாஅ உழவர்
ஓகை உமணர் வருபதம் நோக்கி
கானல் இட்ட காவற் குப்பை ” (நற்-331:1-3)

(உவர் - உவர்நிலம். உழா உழவர் - ஏர் உழா மல் உப்பைப் பயிரிடுபவர். உமணர் - உப்பு வாணி கர். கானல் - கடற்கரை. குப்பை - குவியல்.)

நெய்தல் நிலத்தில் வாழ்ந்த மீனவச் சிறுமிகள் கடல் அலைகளில் குளித்து விளையாடிய பிறகு பொழுது சாய்ந்தபோது, உப்பளங்களில் குவித்து வைத்துள்ள உப்புக் குவியல்களின் மேல் ஏறி நின்று, கடலில் மீன்பிடிக்கச் சென்ற தங்களுடைய தந்தையர் கடலில் திரும்பி வருகிற மீன்படகுகளை எண்ணினுர்கள்.

“ திரை உழந்து அசைஇ நிரைவளை
ஆயமொடு
உப்பின் குப்பை ஏறி, எற்பட
வருதிமில் என்னுந் துறை, ”
(அகம்-190:1-3)

உப்பை வாங்கிக் கொண்டு போய் ஊர் ஊராக விற்பதற்கு உப்பு வாணிகர் வருவர். உப்பு வாணிகருக்கு **உமணர்** என்று பெயர் வழங்கிற்று. உமணர் வண்டிகளில் நெல்லை ஏற்றிக் கொண்டு வந்து, நெல்லைக் கொடுத்து உப்பை வாங்கி வண்டிகளில் ஏற்றிக் கொண்டு போனுர்கள். சங்க காலத்தில் பெரும்பாலும் பண்டமாற்று வாணிகம் இருந்தது. காசு கொடுத்துப் பொருளை வாங்கும் வழக்கம் அக்காலத்தில் பெரும்பாலும் இல்லை. காசுகள் மிகச் சுருக்கமாக வழங்கின.

உமணர் பெரும்பாலும் மருத நிலங்களில் (நெல் விளையும் ஊர்களில்) இருந்து வண்டிகளில் நெல்லை ஏற்றிக் கொண்டு வந்தார்கள். அவர்கள் மனைவி மக்களோடு வந்து, உப்பை வாங்கிக் கொண்டு குடும்பத்தோடு ஊர் ஊராகச் சென்று உப்பு விற்ருர்கள்.

“ தந்நாட்டு விளைந்த வெண்ணெல் தந்து
பிறநாட்டு உப்பின் கொள்ளை சாற்றி
நெடுநெறி ஒழுகை நிலவு மணல் நீந்தி
அவன் உறை முனிந்த ஒக்கலோடு
புலம்பெயர்ந்து
உமணர் போகலும். ” அகம்-183:1-5)

(தம்நாடு-உமண வாணிகருடைய மருத நிலம். பிறநாடு - அயல் நாடாகிய நெய்தல் நிலம். கொள்ளை சாற்றி - விலைகூறி. ஒழுகை - வண்டி. அவன் உறை - தம் ஊரில் தனியே இருப்பதை. முனிந்த - வெறுத்த. ஒக்கல் - சுற்றம்.)

கடற்கரையில் வாழ்ந்த மீனவர் மீனை விற்று அதனுல் வந்த நெல்லையும், ‘ உமணர் தந்த உப்பு நொடை நெல்லையும் ’ உணவாக உண்டார்கள்.

“ ஆயும், உப்பை மாறி வெண்ணெய் தரீஇய
உப்புவிளை கழனிச் சென்றவள்.”
(குறும்-269 : 4-6)

என்று ஒரு மீனவச் சிறுமி கூறுகிருள்.

உப்பை வாங்கி வண்டிகளில் ஏற்றிக்கொண்டு உமணர் கூட்டங் கூட்டமாக வழியே சென் ருர்கள்.

“ உவர்விளை உப்பின் கொள்ளை சாற்றி
அவர்படு பூழிய சேண்புலம் படரும்
ததர்கோல் உமணர் போகும் நெடுநெறிக்
கண நிரை வாழ்க்கை.” (அகம்-390 : 1-4)

உமணர், கடற்கரைக்கு அப்பாலுள்ள உள்நாட்டு ஊர்களுக்கும் மலைநாடுகளுக்கும் உப்பு வண்டி களை ஏற்றிற்கொண்டு போனுர்கள்.

“ கழியுப்பு முகந்து கன்னுடு மடுக்கும்
ஆசைச் சாகாட்டு ஆழ்ச்சி போக்கும்
உரனுடை நோன்தாள் பகடு.”
(புறம்-60 : 7-9)

(கல்நாடு—மலைநாடு. ஆழ்ச்சிபோக்கும்—பள்ளத் திலிருந்து மேட்டின் மேல் செல்லும்)

“ உவர்விளை உப்பின் குன்றுபோல் குப்பை
மலை உய்த்துப் பகரும் நிலையா வாழ்க்கைக்
கணங்கொள் உமணர்.” (நற்-138 : 1-3)

பாரமுள்ள வண்டியை இழுத்துக் கொண்டு எருது கள் மேட்டில் ஏறியும் பள்ளத்தில் இறங்கியும் செல்லும்போது வண்டியின் அச்சு முறிந்துவிடுவ தும் உண்டு. அதன் பொருட்டு உமணர் சேம

அச்சு கொண்டு போனுர்கள். (புறம்-102 : 1-5). அவர்கள் பாதிரிப் பூவையும் அலரிப் பூவையும் இணைத்துக் கட்டின மாலையைத் தலையில் அணிந்து, காலில் செருப்புத் தொடுத்துக் கையில் தடி ஏந்தி யிருந்தார்கள்.

"அந்தப் பாதிரித் துய்த்தலைப் பூதுவி
எரியிதழ் அலரியொடு இடைபட விரைஇ
வண்தோட்டுத் தொடுத்த வண்டுபடு
கண்ணித்
தோல் புதைச் சிற்றடிக்
கோலுடையுமணர். (அகம்-191 : 1-4)

அக்காலத்தில் ஊர்களுக்குச் செல்லும் வழிகள் செம்மையாக இல்லை. உமணர் வழியில் தங்கி உணவு சமைத்து உண்டு பிறகு மீண்டும் பிரயாணம் செய்தார்கள். (அகம்-159 : 1-4) சில இடங்களில் சமைக்கவும் உண்ணவும் நீர் கிடைக்காது. அவ்விடங்களில் மண்ணை அகழ்ந்து குழி உண்டாக்கிச் சுரந்த நீரை உண்டனர். (அகம்-295 : 9 - 14) தீக்குச்சிகள் இல்லாத காலமாகையால், அவர்கள், தீக்கடை கோலினுல் தீயுண்டாக்கிச் சோறு சமைத்து உண்டனர். (அகம்-169 : 5-8)

போகிற வழியில் ஊர்தோறும் தங்கி ஊரில் சென்று உப்பை விற்ருர்கள். ஊர்களில் உமணர் (ஆடவர்) சென்று உப்பு விற்பது இல்லை. உமணப் பெண்கள் உப்பைக் கொண்டுபோய் விற்றனர். உப்பைக் கொடுத்து அதற்கு ஈடாக நெல்லைப் பெற்றனர்.

"நெல்லும் உப்பும் நேரே, ஊரீர்
கொள்ளீரோ வெனச் சேரி தோறும்
நுவலும்." (அகம்-390 : 8-9)

(சேரி-தெரு, நுவலும்-சொல்லும்.)

"கதழ்கோல் உமணர் காதல் மடமகன்
சில்கோல் எல்வளை தெவிர்ப்ப வீசி
நெல்லின் நேரே வெண்கல் உப்பெனச்
சேரி விலைமாறு கூறலின்."
(அகம் - 140 : 5 - 8)

ஆறுகளும் கால்வாய்களும் இருக்கிற ஊர்களுக்குச் சிறு படகுகளில் உப்பை ஏற்றிக் கொண்டு போய் விற்ருர்கள். சோழ நாட்டில் காவிரியாற்றின் வழியாகப் படகுகளில் உப்பு கொண்டுபோய் விற்ருர்கள். அந்தப் படகுகளை, குதிரைகளைக் கட்டுவதுபோல, ஆற்றங்கரை யோரமாக (வெள்ளத்தில் அடித்துக் கொண்டு போகாதபடி) கட்டி வைத்தார்கள். இதை,

"கொழும் பல்குடிச் செழும் பாக்கத்துக்
குறும்பல்லூர் நெடுஞ்சோணுட்டு
வெள்ளையுப்பின் கொள்ளை சாற்றி
நெல்லொடு வந்த வல்வாய்ப் பஃறி
பணைநிலைப் புரவியின் அணைமுதற்
பிணிக்கும்
கழிசூழ் படப்பை." (பட்டினப்பாலை-27-32)

என்று கடியலூர் உருத்திரங் கண்ணனுர் கூறுகிருர்.

வண்டிகள் போக முடியாத மலைநாட்டு ஊர்களுக்குக் கழுதைகளின் மேல் உப்பு மூட்டைகளை ஏற்றிக்கொண்டு போய் விற்ருர்கள். அவர்கள் கூட்டமாகச் சேர்ந்து உப்புப் பொதிகளை ஏற்றிக் கொண்டு நல்லநிமித்தம் பார்த்து வீரர்களையும் அழைத்துக்கொண்டு மலைநாடுகளுக்குச் சென்ருர்கள். ஏனென்ருல், வழிப்பறிக் கொள்ளைக்காரர், யாருமில்லாத இடை வழியில் மறித்து அவர்களைக் கொள்ளையிடுவதும் உண்டு.

"அணங்குடை முந்நீர் பரந்த செருவின்
உணங்குதிறம் பெயர்ந்த வெண்கல்
அமிழ்தம்
குடபுல மருங்கின் உய்ம்மார்
புள்ளோர்த்துப்
படையமைத் தெழுந்த பெருஞ்செய்
யாடவர்
நிரைப்பரப் பொறைய நரைப் புறக்
கழுதைக்
குறைக் குளம்பு தைத்த கற்பிறழ் இயவு."
(அகம்-207 : 1-6)

(புள்ளோர்த்து-நன்னிமித்தம் பார்த்து, வழிப்பறி ஏற்படாமலிருக்க நிமித்தம் பார்த்து. படை அமைத்து-பாதுகாப்புக்காக வீரர்களை அமைத்துக் கொண்டு)

"பொறைமலி கழுதை நெடுநிரை தழீஇய
திருந்துவாள் வயவர்." (அகம்-89 : 12-13)

உப்பு மூட்டைகளை மட்டுமல்லாமல் மிளகு முதலிய வேறு பண்டங்களையும் சுமந்துகொண்டு போகக் கழுதைகளை அக்காலத்தில் பயன்படுத்தினுர்கள்.

" இல்போல் பிழல் செல்வயல் ஒழிமார்
நெடுஞ்செவிச் கழுதைச் சிறுகாய் ஏற்றைப்
புறநிறைப் பண்டத்துப் பொறையசாஅக்
கனைந்த." (அகம்-343 : 10-13)

உப்பு, மக்கள் எல்லோருக்கும் பயன்பட்ட இன்றியமையாப் பொருளாக இருந்தபடியால் உப்பு உற்பத்தித் தொழிலும் உப்பு வாணிகமும் சிறப்பாக நடந்தன.

வளை (சங்கு)

வளை என்ருல் சங்கு என்பது பொருள். கடலில் வளைகள் கிடைத்தன. கிழக்கு மேற்கு தெற்கு ஆகிய மூன்று பக்கங்களிலும் கடல் சூழ்ந்திருந்தபடியால் சங்குகள் அதிகமாகக் கிடைத்தன. முக்கியமாக ஆறுகள் கடலில் கலக்கிற முகத்துவாரங்களில் சங்குகள் கிடைத்தன. கடலில் முழுகிச் சங்குகளை எடுத்தனர். சங்கு முழுகி எடுக்குந் தொழில் பல இடங்களில் நடந்தது. முக்கியமாகப் பாண்டி நாட்டின் கொற்கைக் குடாக்கடலில் சங்குக் குளிப்பும் முத்துக் குளிப்பும் நடைபெற்றன. அக்காலத்தில் தாமிரபரணி ஆறு கொற்கைக் குடாக் கடலில் சென்று விழுந்தது. அங்கு முத்தும் சங்கும் கிடைத்தன. அன்றியும் கொற்கைக் குடாக் கடல் பேர் போன துறைமுகமாகவும் இருந்தது. ரோமாபுரியிலிருந்து வந்த யவன வாணிகர் கடல்வழியாகக் கொற்கைப் பட்டினத்துக்கும் வந்தார்கள். தாலமி என்னும் யவனர் தமது நூலில் கொற்கைத் துறைமுகத்தை Kolkhoi என்று கூறுகிருர். பிற்காலத்தில் கொற்கைக் குடாக் கடல் மணல் தூர்ந்து கிழக்கே ஐந்து மைல் தூரம் அகன்றுவிட்டது. இப்போது கொற்கைக் கடல் இருந்த இடம் மணல் தரையாக இருக்கிறது.

நெய்தல் நிலத்து மக்களான பரதவர் கொற்கைக் கடலில் முழுகி முத்துச் சிப்பிகளையும் சங்குகளையும் (வலம்புரிச் சங்கு, இடம்புரிச் சங்குகள்) எடுத்தனர். அவ்வமயம் முத்துக்குளிக்கிற செய்தியைச் சங்கு ஊதி முழக்கி ஊராருக்குத் தெரிவித்தார்கள்.

" இறங்கிரும் பரப்பின் எறிசுரு நீக்கி
வலம்புரி மூழ்கிய வான்திமில் பரதவர்
ஒலி தலைப் பணிலம் ஆர்ப்பக் கல்லெனுக்
கலிகெழு கொற்கை." (அகம்-350 : 11-13)
(பணிலம் ஆர்ப்ப - சங்கு முழங்க)

வளைகளை (சங்குகளை) வாளினுல் அறுத்து அரத்தினுல் அராவி வளையல்களைச் செய்தார்கள். " அரம்போழ் அல்வளை " (ஐங்குறு நூறு நெய்தல் 106) "கடற்கோடு அறுத்த அரம்போழ் அல்வளை" (ஐங்குறு 194) "கோடீர் எல்வளை" (ஐங்குறு 196) "கோடீர் இலங்குவளை" (குறும். 31 : 5) (கோடு-சங்கு) சங்கை அறுத்து வளையல் செய்த தொழில் அந்தக் காலத்தில் சிறப்பாக இருந்தது. சங்கு அறுக்குந் தொழிலைச் செய்தவர் 'வேளாப் பார்ப்பார்' என்று கூறப்பட்டனர்.

" வேளாப் பார்ப்பான் வாள்அரம் துமித்து
வளைகளைந் தொழிந்த கொழுந்து "
(அகம்-24 : 1-2)

வேளாப் பார்ப்பான் என்பதற்கு வெள்ளி செய்யாத பார்ப்பான் என்றும், விசுவப் பிராமணர் என்னும் கம்மாளர் என்றும் இரண்டு வகையாகப் பொருள் கூறுகின்றனர். இது ஆராய்ச்சிக்குரியது. நக்கீரர் சங்கு அறுத்து வளையல் செய்த குலத்தில் பிறந்தவர் என்பது "சங்கறுப்ப தெங்கள் குலம் சங்கரனுர்க்கேதுகுலம்" என்னும் வெண்பாவினுல் அறிகிரேம்.

சங்குவளை அணிவதை அக்காலத்துப் பெண்கள் நாகரிகமாகக் கருதினுர்கள். அது மங்கலமாகவும் கருதப்பட்டது. மணமகன், தான் மணக்க இருக்கும் மணமகளுக்கு சங்குவளை கொடுப்பதும் அக்காலத்து வழக்கம். குடில்களில் வாழ்ந்த ஏழைப் பெண்கள் முதலாக அரண்மனைகளில் வாழ்ந்த அரசிகள் வரையில் எல்லாப் பெண்களும் சங்கு வளைகளை அணிந்தார்கள். செல்வச் சீமாட்டிகளும் அரசிகளும் பொன் வளைகளையும் அணிந்ததோடு அல்லாமல் கட்டாயமாகச் சங்கு வளைகளையும் அணிந்திருந்தார்கள். செல்வந்தர் அல்லாத சாதாரண மகளிர் இடம்புரிச் சங்கு வளைகளையும் செல்வந்தர்களான சீமாட்டிகளும் அரசியரும் வலம்புரிச்சங்கு வளைகளையும் அணிந்தார்கள். வலம்புரிச் சங்கு வளை விலையதிகமானது. தலையாலங்காணத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனுடைய அரசியாகிய பாண்டிமாதேவி கைகளில் தங்க வளைகளை அணிந்திருந்ததோடு வலம்புரிச் சங்கு வளைகளையும் அணிந்திருந்தாள்.

" பொலந்தொடி தின்ற மயிர்வார் முன்கை
வலம்புரி வளையொடு கடிகைநூல்
யாத்து" (நெடுநல்வாடை 141-142)

கைம்பெண்களைத் தவிர மற்ற மங்கையர் எல்லோ ரும் சங்கு வளைகளை அணிந்தபடியால் சங்குவளை யறுக்குந் தொழில் அக்காலத்தில் நாடெங்கும் முக்கியமாக இருந்தது. முக்கியமான நகரங்க ளில் சங்கு அறுக்கும் தொழிற்சாலைகள் இருந்தன. காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் 'அணிவளை போழுநர் அகன் பெருவீதியும்' (சிலம்பு - 5 : 47) இருந்தது. சேர நாட்டு வஞ்சிமா நகரத்தில்,

" இலங்கரம் பொருஉம் வெள்வளை
போழ்நரோடு
இலங்குமணி வினைஞர் இரீஇய மறுகும்."
(மணி. 28 : 44 - 45)

இருந்தது. சங்குவளை சுமங்கலிப் பெண்களுக்கு மங்கல அணியாக இருந்தது. கணவனை இழந்து கைம்பெண் ஆன மகளிர் தங்கள் கைகளில் அணிந் திருந்த சங்கு வளைகளை உடைத்தெறிந்தனர்.

" கூந்தல் கொய்து குறுந்தொடி நீக்கி
அல்லி உணவின் மனைவி"
(புறம் 250 : 4 - 5)

கோவலனுடைய மனைவி கண்ணகி தான் அணிந்திருந்த பொன் நகைகளையெல்லாம் (தங்கக் காப்பு உட்பட) விற்ற பிறகும் சங்கு வளையலை மட்டும் அணிந்திருந்தார். அவர் மதுரையில் கோவலனை இழந்து கைம்பெண் ஆன பிறகு கொற்றவை கோயிலின் பின்பு தன்னுடைய சங்கு வளைகளை உடைத்துப் போட்டார்.

" கொற்றவை வாயிலில் பொற்றொடி.
தகர்த்து" (சிலம்பு-கட்டுரைகாதை-181)

('பொற்றொடி-பொலிவினையுடைய சங்கவளை. துர்க்கை கோயில் வாயிலிலே தன் கைவளையைத் தகர்த்து' என்பது அரும்பதவுரை விளக்கம்).

கைம்பெண்களைத் தவிர ஏனைய மகளிர் எல் லோரும் அக்காலத்தில் சங்க வளைகளை அணிந் திருந்தார்கள். இதைச் சங்க இலக்கியங்களில் நெடுகக் காணலாம். சங்கவளை அணியும் வழக் கம் சமீப காலத்தில் மறைந்துவிட்டது. பதினெட் டாம் நூற்றாண்டு முதல் கண்ணாடி வளையல் அணி யும் வழக்கம் ஏற்பட்டுவிட்டது. முஸ்லிம் (முகமதி யர்) தொடர்பு ஏற்பட்ட பிறகு இந்த மாறுதல் ஏற்பட்டது. தொன்று தொட்டுப் பல நூற்றாண்டு களாகத் தமிழகத்திலும் பாரத நாட்டிலும் மகளிர் சங்கு வளைகளை யணிந்து வந்த வழக்கம் பிற் காலத்தில் மறைந்து போயிற்று. அந்தக் காலத் தில் சங்கு எடுக்கும் தொழிலும் சங்கு அறுக்கும் தொழிலும் சிறப்பாக நடந்து வந்து, பிற்காலத் தில் மறைந்து போயிற்று.

சங்கு முழங்குவது மங்கலமாகக் கருதப்பட் டது. அக்காலத்து அரசர்களின் அரண்மனைகளில் காலை வேளையில் வலம்புரிச் சங்கும் முரசும் முழங் கப்பட்டன. "இரங்கு குரல் முரசமொடு வலம்புரி ஆர்ப்ப" (புறம்: 397-5) இக்காலத்திலும் திருமண வீடுகளிலும் சங்கு முழங்கப்படுகிறது. கோயில் களில் திருவிழாக் காலத்தில் சங்கு முழங்கப்படு கிறது. ஆனால், தொன்று தொட்டு மகளிர் சங்கு வளையல் அணிந்து வந்த வழக்கம் அடியோடு மறைந்துவிட்டது.

கரும்பும் வெல்லமும்.

சங்க காலத்திலே கரும்பும் வெல்லமும் முக் கியமான விவசாயப் பொருளும் உற்பத்திப் பொரு ளுமாக இருந்தது. கொங்கு நாட்டிலே தகடூர் நாட்டை யரசாண்ட அதிகமான் அரசர்களின் முன்னோன் ஒருவன், தேவலோகத்திலிருந்து, கரும் பைக் கொண்டு வந்து தமிழ் நாட்டில் பயிர் செய் தான் என்று கூறப்படுகிறான்.

" அமரர்ப் பேணியும் ஆவுதி அருத்தியும்
அரும்பெறல் மரபில் கரும்பு இவண்
தந்தும்
நீரக இருக்கை ஆழி சூட்டிய
தொன்னிலை மரபின் முன்னோர் போல"
(புறம் - 99 : 1 - 4)

என்று ஔவையார் கூறுகிறார். அவரே இன்னொரு செய்யுளிலும் இதைக் கூறுகிறார்.

" அரும்பெறல் அமிழ்தம் அன்ன
கரும்பு இவண் தந்தோன் பெரும்பிறங்
கடையே." (புறம்-392 : 20-21)

இதனால், கொங்கு நாட்டு அதிகமான் அரசன் ஒருவன் ஏதோ தூரதேசத்திலிருந்து கரும்பைக் கொண்டு வந்து தமிழகத்தில் முதல் முதலாகப் பயிர் செய்தான் என்பது தெரிகிறது.

கரும்பைப் பழனவெதிர் என்றுங் கூறினர். (ஐங்குறுநூறு-91) (பழனம்-கழனி. வெதிர்-மூங்கில்.) மூங்கில் மலைகளில் செழித்து வளரும். கரும்பு கழனிகளில் செழித்து வளர்கிறது. ஆகவே கரும்பு 'பழனவெதிர்' என்று கூறப்பட்டது. கரும்புப் பாத்திகளைப் பற்றிச் சங்கச் செய்யுள்கள் கின்றன. பாண்டிநாட்டுச் சிறு மலையில் கரும்பு பயிர் செய்யப்பட்டது.

தமிழகத்தில் எல்லா ஊர்களிலும் கரும்பு பயிர் செய்யப்பட்டது. கரும்பைச் சாறு பிழிந்து காய்ச்சி வெல்லஞ் செய்யும் எந்திரங்களும் ஆலைகளும் ஊர்தோறும் இருந்தன. பாண்டி நாட்டுத் தேனூரில் கரும்புச் சாற்றைப் பிழிந்து வெல்லங் காய்ச்சிய ஆலை இருந்தது. அந்த யந்திரம் இயங்கும் போது யானை பிளிறுவது போல ஓசை யுண்டாயிற்று.

> "கரும்பின் எந்திரம் களிற்றெதிர் பிளிற்றும்
> தேர்வண் கோமான் தேனூர்".
>
> (ஐங்குறுநூறு-55)

தொண்டை நாட்டு ஊர்களிலும் வெல்லங் காய்ச்சும் ஆலைகள் இருந்தன.

> "எந்திரஞ் சிலைக்கும் துஞ்சாக் கம்பலை
> விசயம் அடுஉம் புகைசூழ் ஆலைதொறும்
> கரும்பின் தீஞ்சாறு விரும்பினிர் பெறுமின்"
>
> (பெரும்பாண் 260-261)

(விசயம்-வெல்லம்) 'ஆலைக்கலமரும் தீங்கழைக் கரும்பே.' மலைபடு கடாம் 119).

> "மழைகண்டன்ன ஆலைதொறும்
> ஞெரேரெனக்
> கழைகண் உடைக்கும் கரும்பின் ஏத்தமும்"
>
> (மலைபடுகடாம்-340-341)

வெல்லத்தை மக்கள் அதிகமாகப் பயன்படுத்தின படியால் வெல்லங் காய்ச்சுந்தொழிலும் கரும்பு பயிரிடும் தொழிலும் சிறப்பாக நடந்தன. வெல்லம் உரோம் (Rome) நாடு முதலிய அயல்நாடுகளுக்கு ஏற்றுமதி செய்யப்பட்டதா என்பது தெரியவில்லை, அக்காலத்தில் ஐரோப்பா கண்டத்தவருக்குக் கரும்பும் வெல்லமும் தெரியாது. உரோமர் இனிப்புக்குத் தேனை மட்டும் பயன்படுத்தினர்கள். ஆனால், தேன் எல்லோருக்கும் கிடைத்திருக்குமா என்பது ஐயமாக இருக்கிறது.

ஐரோப்பியருக்குக் கரும்பும் வெல்லமும் 15ஆம் நூற்றாண்டில்தான் அறிமுகம் ஆயிற்று. அதற்கு முன்பு அவர்களுக்கு சர்க்கரை வெல்லம் முதலிய கரும்புப் பொருள்கள் தெரியா. 16ஆம் நூற்றாண்டில் ஐரோப்பியர் கரும்பைக்கொண்டு போய் மேற்கிந்தியத் தீவுகளிலும் அமெரிக்காவிலும் பயிர் செய்தார்கள். அவர்கள் அங்கிருந்து வெல்லச் சர்க்கரை காய்ச்சி ஐரோப்பாவுக்கு ஏற்றுமதி செய்தார்கள். பீட்ரூட் கிழங்கிலிருந்து சர்க்கரை காய்ச்சும் முறையை ஐரோப்பியர் கண்டறிந்ததும் 18ஆம் நூற்றாண்டில்தான். எனவே, ஐரோப்பியருக்கு வெல்லச் சர்க்கரை நெடுங்காலமாகத் தெரியாமலிருந்தது. ஆனால், பாரத நாட்டிலும் தமிழகத்திலும் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே வெல்லம் செய்யப்பட்டது. சங்ககாலத்திலே கரும்புப் பயிரும் வெல்லங்காய்ச்சுந் தொழிலும் சிறப்பாக நடந்தன. வெல்லங் காய்ச்சுவது முக்கியமான தொழில்களில் ஒன்றாக இருந்தது.

சங்க காலத்தில் உப்பு உற்பத்தி செய்வதும், வெல்லங் காய்ச்சுவதும், சங்குவளையல் அறுப்பதும் ஆகிய தொழில்களும் வாணிகங்களும் சிறப்பாக நடந்தன. இவற்றைப்பற்றிய செய்திகளைச் சங்க இலக்கியங்களில் ஆங்காங்கே படிக்கிறோம். இந்த மூன்று வாணிகப் பொருள்களில் சங்கு வளையல் வாணிகம் இக்காலத்தில் முழுவதும் மறைந்து போய்விட்டது. ஆனால் உப்பு வாணிகமும் வெல்லம் சர்க்கரை வாணிபமும் பெருகியிருக்கிறது.

சங்க காலத்தில் நடந்த வேறு கைத்தொழில் வாணிகம் முதலியவற்றைப் பற்றிப் பின்னர் ஆராய்வோம்.

வேந்தன் பொருள் — வள்ளுவர் கண்ட அரசின் பொருளாதார அடிப்படை

தே. வேலப்பன், எம். ஏ., எம். லிட்.,

[' வேந்தன் பொருள் ' என்பது அரசனுக்கு அரசின் நிருவாகத்தை நடத்தத் தேவையான பொருள். அரசு காவலுக்கும், நிலைப்படைச் செலவுக்கும், ஒற்றறிதலுக்கும், அரச கருமத்தாரின் செலவுகளுக்கும், இன்னும் பல செலவுகளுக்கும் வருவாய் வேண்டும். அதாவது சமுதாய வாழ்க்கையில் உற்பத்தியை நடத்துவோரைத் தவிர, இதனை ஒழுங்கு படுத்தி, சமுதாய வாழ்க்கையைப் பாதுகாத்து, நிலைப்படுத்தும் அமைப்பில் பங்கு பெறுவோர், நேரடியாகப் பொருளை உற்பத்தி செய்வதில்லை. பொருள் உற்பத்தி செய்து செல்வத்தைப் படைப்போரிடமிருந்து அதில் ஓர் பகுதியை அரசியல் அமைப்புகளை நடத்துவதற்காகப் பெறுகிறார்கள். இதனை உற்பத்தியாளர்கள் கொடுக்க வேண்டும். இதனை வல்லாற்றலாலும், நீதி, ஒழுக்கக் கோட்பாடுகளை மக்கள் மனத்தில் புகுத்தியும் பெறுகிறார்கள். துருப்டிரேர்ஸ் என்ற மெலனீசியத் தீவில், தீவின் தலைவன், தனது செலவிற்கும், பொதுச் செலவிற்குமாக மக்களிடம் விளைபொருள்களைப் பெறுகிறான். அங்கு அரசும், நிலைப்படையும் இல்லை. ஆயினும் தலைவனும் உயர்தர அதிகாரிகளும், தலைவன் ஆணையை நிறைவேற்றும் ஏவலர்களும், பூசாரிகளும், ஷாமன்களும் உள்ளனர். இவர்களது வாழ்க்கையை ஆராய்ந்த மாலினுவ்ஸ்கி, உணவு உற்பத்தியாளர் அல்லாதவர்களது வாழ்க்கைக்குத் தேவையான பொருளைத் தலைவன் எவ்வாறு பெறுகிறான் என்று வருணித்துள்ளார். அத்தீவில் அறுபத்தி நான்கு ஊர்கள் உள்ளன. ஒவ்வோர் ஊரிலும் இருந்து தலைவனுக்கு ஒரு பெண்ணை மணம் செய்து கொடுப்பார்கள். அவளுக்கு ஊரில் மக்களிடம் வசூலித்து கிழங்குகளும், தானியமும் அனுப்புவார்கள். ஆண்டு தோறும் அவளுக்கு அறுவடையின் போது உணவுப் பொருள்களை அனுப்புவார்கள். இதுவே அரசாங்க உறுப்புகள் நடைபெறவும், பொது வாழ்க்கை நிலைப்படுத்தப் படவும் தேவையான செலவுகளுக்குப் பயன்படும்.

திருவள்ளுவர், இனக்குழு வாழ்க்கையிலிருந்து முன்னேறி, உணவுற்பத்தி, வாணிகம் முதலியன வளர்ச்சியடைந்த சமுதாயத்தில் அரசாங்க அமைப்பை நடத்தப் பொருள் கிடைத்த நெறியையும், அதன் குறிக்கோள் நிலைமையையும் (ideal condition) விவரிக்கிறார். அவர் கூறுவதைப் பற்றி பண்டைய அறிஞர்களிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் இருந்தன. அவர் கூறுவது என்ன என்பதை அறிந்து கொள்வதற்குத் துணையாக அக்காலத்துச் சாசனங்கள் எவையும் கிடைக்கவில்லை. பண்டையச் சாசனங்கள் சில அவருடைய காலந்தனவாக இருக்கலாம். அவருடைய காலம் தான், அச்சாசனங்களின் காலம் என்று நிருபிக்கப்படவில்லை. ஆனால் உரையாசிரியர்களின் கருத்து வேறுபாடுகளை ஆராய்ந்தும், பிற்காலத்துச் சாசனங்கள், முற்கால வழக்காறுகளின் எச்சங்களைக் குறிப்பிடுகின்றது என்ற கருத்துகோளை ஏற்றுக் கொண்டும், தற்கால பொருளியல் வல்லுநர்கள் அரசின் வருவாய் பற்றிக் கூறியுள்ள கருத்துக்களோடு, குறளின் கருத்துக்களை ஒப்பு நோக்கியும், ஆய்வாளர் வள்ளுவர் காலத்து 'வேந்தன் பொருள்' பற்றி ஆராய்ந்து, சில ஆதார பூர்வமான முடிவுகளுக்கு வருகிறார். - நா. வா.]

அரச நிதி இயல் பற்றிய முதல் நூல்களும் துணை நூல்களும் பலபல. இவற்றில் ஆராயப் பெறும் சுவையான பகுதிகளில் 'அரச வருவாய் பாகுபாடு' என்பதும் ஒன்று. இப் பாகுபாட்டினைப் பல்வேறு அடிப்படைகளில் பல்வேறு ஆசிரியர்கள் இயற்றியுள்ளனர்.[1] எடுத்துக் காட்டாக, 'பொருளாதாரத்தின் தந்தை' எனப் போற்றப் பெறும் ஆடம் ஸ்மித் என்பவர் அரச வருவாயானது 'அரசுக்கு உரியவை' 'மக்கள் தருபவை' என இரு வகைப்படுல் என்பார். பிரெஞ்சுப் பேராசிரியர்களோ 'அரச சொத்துக்களில் இருந்து வருபவை', 'அரச உரிமையால் பெறுபவை' 'வரிகள்' என்ற முத்திறப் பாகுபாடு ஒன்றை இயற்றியுள்ளனர். செலிக்மன் என்பவர் கைம்மாறு கருதாது மக்கள் தருபவை' 'உடன்படிக்கையின்படி மக்கள் கொடுப்பவை' 'வலுக் கட்டாயமாக மக்கள் இறுப்பவை' என்று மூன்றாக வகைப்படுத்தியுள்ளார். வள்ளுவர் கருத்தின்படியும் வேந்தன் பொருள் மூவகைப்படும்:

" உறு பொருளும் உல்குபொருளும் தன்
ஒன்னார்த்
தெறு பொருளும் வேந்தன் பொருள்" (756)

இங்கே, 'உல்கு பொருள்' என்பது சுங்க வரிகளையும், 'தெறு பொருள்' என்பது கப்பம் முதலியவற்றையும் குறித்து நிற்கின்றன என்பதில் கருத்து வேற்றுமை இல்லை. ஆனால், 'உறு பொருளி'ன் பொருள் பற்றி உரையாசிரியர்களிடையே கருத்து ஒற்றுமை இல்லை. பரிமேலழகரும் பரிப்பெருமாளும் ஒரு பொருளைச் சொல்ல, பிற ஆசிரியர்கள் வேறொரு பொருளைக் கூறுகின்றனர்.

"உடையார் இன்மையின் தானே வந்துற்ற பொருள்...வைத்தார் இறந்துபோக நெடுங்காலம்

நிலத்தின் கண் கிடந்து பின் கண்டெடுத்த தூஉம், தாயத்தார் பெருத தூஉம்'' உறுபொருள் ஆகும் என்பார் பரிமேலழகர். அது "கால் அற்ற பொருள்" என்பார் பரிப்பெருமாள். இவர்கள் கருத்துப்படி சந்ததியற்ருேர் சொத்துக்களே உறு பொருள் ஆகின்றன.

இதற்கு மாருக, மணக்குடவர் "தானே வந்துற்ற பொருள்" அல்லது "காவற் பொருள்" உறு பொருள் ஆகும் என்பார். இதனையே "குடிக் கடமை" என பரிதியாரும், "நாடு இறுக்கும் முறைமையின் பெறும் பொருள்" என காளிங்கரும் குறிப்பிடுகின்றனர். இங்குச் சுட்டப்படுவது அரசப் பணியினைப் புரியும் மன்னனுக்குக் கைம்மாருக மக்கள் தரும் கடமைப் பொருளே ஆகும். தம்முடைய வருமானத்தில் ஆறிலொன்றை மன்னனுக்குத் தருவது மக்களுடைய கடமை என்பது நம் நாட்டு வழக்கு.[2] இந்த ஆறிலொன்றே கடமைப் பொருள்.

இந்தக் கருத்து வேற்றுமையினிடையே மெய்ப் பொருள் காண நமக்கு உதவுவது 837-ஆம் குறள். இக்குறளில் "பெருஞ் செல்வம் உற்றக்கடை" என்று வருகிறது. இங்கும் செல்வம் அல்லது பொருள் 'உறுதல்' பற்றிச் சொல்லப்படுகிறது. இதற்கு உரை காணும் பரிமேலழகர் "பெரிய செல்வத்தைத் தெய்வத்தான் எய்திய வழி" என்று பொருள் கூறி, "படைக்கும் ஆற்றலில்லாமை தோன்ற 'உற்றக் கடை' என்று "குறிப்பிடப் பட்டுள்ளதாகவும் விளக்கம் தருகிருர். காலிங்கரும் "விதியினுல் ஒரு பெருஞ் செல்வம் உற்ற இடத்து" என்று குறிப்பிடுகிருர். எனவே, மனிதனுடைய சொந்த முயற்சியால் தோன்ருது தானுகவே வருவதனைத்தும் உறுபொருள் என்று ஆகிறது. அம்முறையில் ஆறிலொன்ருகிய கடமைப் பொருள், சந்ததியில்லாச் சொத்து முதலிய இனங்களிலிருந்து வருவன எல்லாம் உறு பொருள் ஆகின்றன.

காவற் பொருளை அடியோடு மறந்துவிட்டவர் அல்லர் பரிமேலழகர். மேலே சொன்ன குறள் "ஆறிலொன்ருெழியவும் உரியன கூறியவாறு" அமைந்துள்ளது என்பார் அவர். அதாவது, அவருடைய கருத்தின்படி, காவற் பொருள், உறு பொருள், உல்கு பொருள், தெறு பொருள் ஆகிய நான்கு வகையின் வேந்தன் பொருள் என்று கொள்ள வேண்டும். அவ்வாறு கொள்வதிலும் ஒரு நுட்பம் இல்லாமலில்லை. காவற் பொருளும், உறு பொருளைப் போல, மன்னனது சொந்த முயற்சியை ஒட்டியதல்ல. ஆயினும், ஒரு வகையில் இரண்டுக்கு மிடையே ஒரு வேறுபாடு உள்ளது. ஆறிலொன்று என்பது திட்டப்படுத்தப்பட்டதே ஆயினும் மக்களுடைய வருமானத்தின் பரிமாணம் பெருகும் போது, அதையொட்டி, அந்த அளவுக்கு, காவற் பொருள் வசூல் அளவும் வளரத் தக்கதாகும். இந்நிலையில், மக்களுடைய வருமானம் பெருக வேந்தன் முயன்ருர். அந்த முயற்சியைத் தொடர்ந்து காவற் பொருள் அளவும் பெருகும்; அந்த அளவுக்கு காவற் பொருளானது "தெய்வத்தால்" வந்ததோ, "விதியால்" உற்றதோ அன்று.

பரிமேலழகருடைய நால்வகைப் பாகுபாட்டின் நயத்தை மேலே கண்டவாறு உய்த்துணரும் நிலையிலும், வள்ளுவர் தாமாக, காவற் பொருள் பற்றித், தனியாக, இங்கெங்கும் குறிப்பிடவில்லை என்பதை மறந்துவிடலாகாது. எனவே, வள்ளுவர் நோக்கில் 'உறுபொருள்' என்ற சொல் காவற் பொருளையும் சந்ததியில்லாச் சொத்தையும் உள்ளடக்கும் வகையில் பரந்த பொருளில் கையாளப் படுகிறது என்பதே பொருந்தும். இந்த மூவகைப் பாகுபாடு இடைக்கால நிகண்டுகள் சுட்டும் 'குடியிறை' 'சுங்க விறை' 'அரசிறை' என்ற பாகு பாட்டுக்கும் இசைந்து நிற்கிறது;[3] பிற்காலப் பிற நாட்டு ஆசிரியர்கள் கருத்தாக-எடுத்துக் காட்டாக மேலே தரப்பெற்ற ஆடம் ஸ்மித், ஸெலிக்மன் ஆகியோர் தந்துள்ள பாகுபாட்டையும் ஒட்டியே உள்ளது.

பிரெஞ்சுப் பேராசிரியர்கள், அரச சொத்துக்களில் இருந்தும் அரச நிதி திரள்வதாகச் சொல்லியுள்ளனர். இவ்வகைச் சொத்துக்கள் பற்றி குறளாசிரியரோ உரையாசிரியர்களோ தெளிவாக எதுவும் கூறவில்லை என்பதை இங்கு கவனிக்க வேண்டும். அரசின் பொருள் பற்றித் தனியாக விளக்கும் 'பொருள் செயல் வகை' அதிகாரத்தில் பொருளைச் "செய்வது"ம் (759) "இயற்றுவது"ம் (760) பற்றியே சொல்லப்படுகிறது; பொருள் "வருவது" பற்றிச் சொல்லும் இரு குறள்களிலும் (754 & 755) கூட "திறனறிந்து தீதின்றி", "அருளொடும் அன்பொடும்" வருகிற பொருள் பற்றியே கூறப்படுவதால், இங்கும் வேந்தனு

டைய வழிவழிச் சொத்துக்கள்பற்றி எதுவும் கூறப் பெறவில்லை என்பது தெளிவாகிறது.

அரச வருவாயை மூவகைப் படுத்துவதில் உள்ள தனிச் சிறப்பை உணர வேண்டுமானால், அவ்வகைகளின் தராதரச் சிறப்புக்களை அடுத்து ஆய்ந்தறிய வேண்டும். இவ்வகை ஆய்வுக்கு உதவுகிறது கீழ்வரும் குறள் :

"இயற்றலும் ஈட்டலும் காத்தலும் காத்த
வகுத்தலும் வல்ல தரசு" (385)

இங்கே அரச நிதிச் செயலின் உட்பகுதிகள் இயற்றல், ஈட்டல், காத்தல், காத்த வகுத்தல் ஆகிய நான்கும் என்று சொல்லப்படுகிறது.

இயற்றலுக்கும் ஈட்டலுக்கும் இடையே கோடிழுப்பது அவ்வளவு எளிதல்லதான். "ஒண்பொருள் காழ்ப்ப இயற்றியார்" என்ற 760-ஆம் குறள் வாக்கு "முறையின் வருவதாகிய பொருளினை முதிர ஈட்டினர்" என்றே காளிங்கர் பொருள் உரைப்பார். இருப்பினும், குறிப்பிட்ட குறளில் இவ்விரு சொற்களையும் நன்கு வேறுபடுத்திக் காட்டியுள்ளனர் உரையாசிரியர்கள்.

"இயற்றலும் - தனக்குப் பொருள்கள் வரும் வழிகளை மேன் மேல் உளவாக்கலும்" என்பார் பரிமேலழகர்." பொருள்களாவன : மணி, பொன், நெல் முதலியன. அவை வரும் வழிகளாவன : "பகைவரை அழித்தலும், திறை கோடலும், தன் நாடு தலையளித்தலும் முதலாயின" என்று மேலும் விளக்குவார் அவர் ; மணக்குடவரும் பரிப்பெருமாளும் "பொருள் வரும் வழி இயற்றல்" என்று குறிப்பிடுவார்கள். பரிதியார் "பொருளைத் தேடுதல்" என்பார் ; காளிங்கரோ "அரசு நெறி வழுவாமல் ஆறில் ஒன்றாகிய அறநெறிப் பொருள்" என்பார்.

"ஈட்டலும் -- அங்ஙனம் வந்தவற்றை ஒரு வழித் தொகுத்தலும்" என்பது பரிமேலழகர் உரை ; பரிதியார் "பொருளை வளர்த்தலும்" என்றும், காளிங்கர் "மற்று இங்ஙனம் வரும் வழி அறிந்து உள ஆக்குதலும்" என்றும் விளக்குவர்.

இந்த உரைகளிலிருந்து 'இயற்றல்' என்றால், பொருளைப் 'படைத்தல்' அல்லது 'உண்டு பண்ணுதல்' என்று ஆகிறது. 'இயற்றல்' என்ற சொல்லானது 'படைத்தல்' என்ற பொருளிலேயே 760-ஆம் 1062-ஆம் குறள்களிலும் ஆளப் பெற்றுள்ளன. 'ஈட்டல்' என்றால் 'தொகுத்தல்' அல்லது 'சேகரித்தல்' என்று பொருள்படும்.

இனி, உறு பொருள், உல்கு பொருள், தெறு பொருள் ஆகிய மூன்றினையும் இயற்றல் கண்ணோட்டத்தில் அணுகினால் சில உண்மைகள் தெளிவாகின்றன.

முன்னர்க் கண்டது போல, உறு பொருளின் பெரும் பகுதியான காவற் பொருளைப் புதிதாக உண்டுபண்ணுவது இயலாத போதிலும், ஏற்கனவே கிடைத்து வரும் அதன் அளவைப் பெருக்குவதற்கு வழியுண்டு. இவ்வாறு பெருக்குவதை இயற்றுவது எனக்கொண்டால், அதற்கு வழி நாட்டு வளங்களை வருமானப் பெருக்கக் கண்ணோட்டத்தில் பயன்படுத்துவதாகும். இது போன்றே, நாட்டின் ஆக மொத்த நிலை உயிரும் போதே உல்கு பொருளையும் மிகுதியாகப் பெற முடியும் ; வணிக வளர்ச்சி இதற்கு இன்றியமையாது வேண்டும். வேறு சொற்களில் கூறுவதானால், வரி மூலத்தை விருத்தி பண்ணும் வகையில் அரசு பணியாற்றுவதன் வழியாகவே இவ்விருவகைப் பொருளையும் இயற்ற முடியும்.

'தெரிந்து வினையாடல்' அதிகாரத்தில் அமைச்சர் பொறுப்புக்கள் பற்றிக் கூறும் வள்ளுவர்,

"வாரி பெருக்கி வளம் படுத்து உற்றவை
ஆராய்வான் செய்க வினை" (512)

என்பார். இங்கு, பொருள் வரும் வாயில்களை விரிவு படுத்துவது அமைச்சன் கடமையாக வலியுறுத்தப் படுகிறது. இந்த வாயில்கள் "மேல் இறைமாட்சியுள் 'இயற்றலும்' என்புழி உரைத்தனவும், உழவு, பசுக்காவல், வாணிகம் என்னும் வார்த்தையுமாம்" என்று பரிமேலழகர் கூறுவார். மணக் குடவரோ "பொருள் வருவதற்கு இடமாவது நிலம் முதலான இடம். அதனைப் பெருக்குதலாவது காடு கெடுத்து நாடு ஆக்குதல் முதலாயின" என்பார். இங்கும் வருவாய்க் கண்ணோட்டத்தில் நாட்டு வளங்களைப் பயன்படுத்துவதும் வாணிகத்தை வளர்ப்பதும் அரசின் நோக்கமாக இருக்கவேண்டும் என்பது புலப்படுத்தப்படுகிறது.

தெறு பொருள் படைக்க வழி ஒன்றுரை வென்று அடக்குவதுதான். இதற்கு உதவுபவைகளையே பொதுவாக இயற்றலுக்குரிய வழிகளாக

முதற்கண் பரிமேலழகர் குறிப்பிடுவதை மேலே கண்டுள்ளோம்.

உரிய பொருள்களிலிருந்து அரச வருவாயைச் சேகரித்தலே ஈட்டல் ஆகும். சாணக்கியரும் ‘அரண், நாடு, ஆகரம், அணை, காடு, கொட்டில், வணிகநெறி’ ஆகியவற்றை வருவாயின் உடல் என்றும், விற்றல், கூறு, வாசி, கடத்தல், வரையறை, உப்பளக் கூறு, தண்டப் பொருள்’ ஆகியவற்றை வருவாயின் முகம் என்றும் குறிப்பிடுவார்.[5] இந்தச் சேகரித்தலின் போது தான் வரிகள் விதிக்கப்படுகின்றன. இதன் தொடர்பாக, அரசின் வரிக் கொள்கைகளின் அடிப்படைகளை ஆராய வேண்டியவர்கள் ஆகிறோம்.

அரசப் பணிகள் வழியாக மக்கள் பெறும் நலத்துக்குத் தக்கவாறு அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் வரிதரவேண்டும் என்பது ஓர் அடிப்படை. மக்கள் ஒவ்வொருவரும் தத்தம் ஆற்றலுக்குத் தக்கவாறு அரசுக்கு வரிதரவேண்டும் என்பது மற்றோர் அடிப்படை.[6] இவ்விரு அடிப்படைகளைச் சுற்றியே இக்கால ஆசிரியர்கள் வரிக்கொள்கையை யொட்டிய தம்முடைய கருத்துக்களை விளக்கி வருகின்றனர். ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் போது இவ்வீடு அடிப்படைகளுக்குமே அடிப்படையாகத் திகழ்வது குறிப்பிட்ட ஆசிரியர்களுடைய அரசியல் கருத்துக்களே என்பதைப் புரிந்து கொள்ள முடியும். தம்மைக் காப்பதற்கான பொறுப்பை மக்கள் அரசிடம் ஒப்படைத்துவிட்டு, அந்தக் காப்புப் பணிக்குக் கூலியாகவே அரசுக்குப் பொருள் கொடுக்கப்படுவதாக கருதுவோர், நலத்தின் அடிப்படையிலான வரிக் கொள்கையை ஆதரிப்பவர்களாக உள்ளனர். இவர்கள் நோக்கில் மக்களும் அரசும் நிறைவேற்றிக் கொண்டுள்ள உடன்படிக்கை ஒன்றே அரசுக்குத் தோற்றுவாய் என்பதாகும். இதற்கு எதிராக, அரசின் வல்லாற்றலே அதன் தோற்றுவாய்க்குக் காரணம் எனக் கருதுவோர், மக்கள் வரி செலுத்துமாறு கட்டாயப்படுத்தப்படுகின்றனர் என்று சொல்வர். இவ்வாறு கட்டாயப்படுத்தப்படும் போது இழப்பு ஒன்றுக்கு மக்கள் ஆளாகின்றனர். மக்களிடையே பாரபட்சம் காட்டும் முறையில் இந்த இழப்பு அமைவது நேர்மை அன்று. மக்கள் ஒவ்வொருவரும் தத்தம் ஆற்றலுக்குத் தக்கவாறு அரசுக்கு வரி செலுத்தும்போதுதான் வரி செலுத்துவதில் தோன்றும் இழப்பு மக்களிடையே சமன்படுத்தப்படும் என்பது இவர்கள் கருத்து.

வள்ளுவர் கண்ட அரசு கோனாட்சி வகையினது. அங்கு, குடியும் அரசின் உடைமைப் பொருளே (380). இயற்றல் முதலியவற்றைச் செய்ய “வல்லது அரசு” என்று வள்ளுவர் கூறும் போது, அங்கு அரசின் வல்லாற்றல் ஒலிக்கத் தான் செய்கிறது. ஆனால், அதே நேரத்தில் அது வல்லாட்சி வகையினதும் அன்று. மன்னனுக்கு வெற்றி தருவது அவனுடைய செங்கோலே யொழிய, கைவேல் அன்று (546) என்பது வள்ளுவர் நம்பிக்கை. வையகத்தை எல்லாம் காக்கும் அரசனுக்குக் காப்பாக விளங்குவது அவனுடைய செங்கோன்மையே என்பது அவருடைய கருத்து (547). செங்கோல் நடத்தாத மன்னன் தனக்குத் தானே குழிதோண்டிக் கொள்கிறான் என்பார் அவர். (548). அவனுடைய குற்றமே அவனுக்குப் பகையாகும் (434) என எச்சரிக்கும் அவர் தவறிழைக்கும் மன்னவன் தன்னுடைய குடியையும் கூட இழப்பான் (554) என எடுத்துக்காட்டுகிறார். இதிலிருந்து முறை தவறும் மன்னனுடைய நாட்டை விட்டு மக்கள் வெளியேறலாம் என்று ஆகிறது. 733-ஆம் குறளில் “பொறையொருங்கு மேல் வருங்கால் தாங்கி” என்பதற்கு உரை கூறும் போது, பரிமேலழகர் “பாரங்கள்-மக்கள் தொகுதியும் ஆன், எருமை முதலிய விலங்குத் தொகுதியும். தாங்குதல்-அவை தத்தம் தேயத்துப் பகை வந்திறுத்ததாக, அரசு கோல் கோடியதாக, உணவின்மையாருகத் தன்கண் வந்தால் அவ்வத்தேயங்களைப் போல இனிதிருப்பச் செய்தல்” என்று கூறுவதிலிருந்து ஒரு நாட்டில் “அரசு கோல் கோடினால்” மக்கள் தொகுதி பிறநாடுகளுக்கு வருவது வழக்கம் என்று தெரிகிறது.[7] இந் நாட்டில் சோழர் காலத்தில் வரி கொடுக்க முடியாத நிலையில் மக்கள் ஊரைவிட்டு வெளியேறிய செய்திகள் பல கல்வெட்டுக்களில் காணக்கிடைக்கின்றன.[8] ஏறக்குறைய 250 ஆண்டுகளுக்கு முந்திய ஓலை ஏடு ஒன்றும் நாஞ்சில் நாட்டு மக்கள், தம்முடைய மன்னன் வெளியாரின் தொல்லையிலிருந்து தம்மைப் பாதுகாக்கத் தவறிய காரணத்தால “குடிவாங்க” முடிவு செய்தது பற்றிச் சொல்கிறது.[9] இவற்றிலிருந்து, வள்ளுவர் நோக்கில், மன்னனுடைய உரிமைகள் அவன் நிறைவேற்றிய கடமைகளையே சார்ந்திருப்பதாகச் புலப்படுத்துவது தமிழ் வழக்கே என்றும் அறிய முடிகிறது.

இந்தப் பகைப் புலனில் மன்னனுடைய பொருளீட்டும் செயல் வகைகள் பற்றி மீண்டும் சிந்திக்கும் போது காவற்பொருள் மட்டுமே மன்னனுடைய உரிமைப் பொருள் என்று ஆகிறது. ஏனெனில் இது ஒன்றே கடமைக்குக் கைம்மாருக வருவது. பரிமேலழகரும் ஆறிலொன்று மட்டுமே "அருளொடும் அன்பொடும் வரும் பொருளாக்கம்" என்று கூறிவிட்டு "உறுபொருள், உல்குபொருள் தெறுபொருள் ஆகியவை" ஆறிலொன்றொழியவும் உரியன" என்பார். ஆறிலொன்றுக்கு எச்சமாக மன்னன் கோருவன "இரவு" எனப்பட்டன (552) அவை "இறைப்பொருள் அன்று"; அவ்வாறு கோருவது வழிப்பறியைப் போன்றது; அது கொடுங்கோன்மை என்பது குறளின் கருத்து. பழங்காலத்து ஒரு பெருந்தொழில் உழவு; ஆகவே ஆறிலொன்று விளைவின் ஒரு பகுதியாகவே ஈட்டப்பட்டது. இவ்வாறு வசூலிக்கப் பெற்ற பழங்கால நிலவரியின் பிறபெயர்கள் 'கடமை', 'புரவு' என்பன. மன்னனுடைய புரத்தல் தொழிலுக்குக் கைம்மாருகத் தரப்பெற்ற இந்தப் புரவுக்கு, எச்சமாக ஈட்டப் பெற்ற வரியின் பெயர் இடைக்காலத்திலும் 'இரவு' என்றவாறே இருந்தது என்பது இங்கு நினைவு கூரத் தக்கது[10].

மன்னனுடைய இயல்பான பணிகளுக்குப் புறமே "பொறையொருங்கு மேல் வருங்கால் தாங்கும்" (733) அவனுடைய பிற பணிகளை 'குடிமை' என மணக்குடவரும் பரிப் பெருமாளும் குறிப்பிடுவர். குடிமையாவது கடமையொழிய வருவது" என்பது அவர்கள் கூற்று. நிலவரியாகிய 'கடமை'க்கு எச்சமாக, பாசன ஏற்பாடுகளையும் ஊர்ப் பணியாளர்களையும் பேணுவதற்காக விதிக்கப்பட்ட 'அந்தராயம்', கோவில்களையும் பிராமணர்களையும் பேணுவதற்காக விதிக்கப்பட்ட 'விநியோகம்' ஆகியவற்றின் பொதுப் பெயர் 'குடிமை' என்றே இடைக்காலத்தில் வழங்கப் பெற்றது[11]. இதிலிருந்தும் குடியிறைக்கு ஓர் உச்சவரம்பு உண்டு என்பது தெரிகிறது.

இவ்வாறு, காவற்பொருளைப் பொறுத்தவரை, அது தீவிரமான சில வரையறைகளுக்கு உட்பட்டது என்பது தெளிவாகிறது. தற்காலப் பொருளாதார மொழி நடையில் சொல்வதானால், காவற்பொருள், நெகிழ்ச்சி மிகக் குறைந்த ஒரு வருவாய்த் துறையாகவே இருந்திருக்க முடியும் எனக் கொள்ளலாம்.

காவற் பொருளுக்கு எச்சமாகத் தன்னுடைய மக்களிடமிருந்து மன்னன் ஈட்டலாகாது என்று வரையறுக்கும் போது, மிகுதியான பொருள் வேண்டுமெனில் பிற மக்களிடமிருந்தே அதனை அவன் ஈட்ட வேண்டும் என்று ஏற்படுகிறது. இங்குத்தான் உல்கு பொருளும் உறுபொருளும் நேர்மைக் கோலம் பூணுகின்றன. சுங்க இறையின் பளு அயல்நாட்டவரைச் சாரும் என்பது அந்நாளைய நம்பிக்கை. "சுங்கம் - கலத்தினும் காலினும் வரும் பண்டங்கட்கு இறையாயது" என்பார் பரிமேலழகர். இவ்வாறு, பண்டங்களின் 'வரவு' பற்றித் தனியாகக் குறிப்பிடுவதிலிருந்து சுங்க இறை தருவோர் குறிப்பிட்ட பண்டங்களைக் கொண்டு வருவோரே என்ற கருத்துத் தெளிவாகிறது அல்லவா?

ஆனால், சுங்கவரியைத் தாங்குவோர் அயல் நாட்டவரே என்பது ஓர் அரைகுறைப் பொருளாதார உண்மையே. சுங்கவரிப் பளு அந்த வரிக்கு ஆளாகியுள்ள பண்டங்களின் தேவை நெகிழ்ச்சியையே இறுதியில் பொறுத்துள்ளது. இறக்குமதியாகும் பண்டங்கள் இன்றியமையாதவைகளாக இருந்து, அவற்றின் தேவை நெகிழ்ச்சியற்று இருந்தால், வரிப்பளுவைத் தாங்குவோர் இறக்குமதி செய்வோரே யொழிய ஏற்றுமதி செய்வோர் அல்லர் என்பது ஓர் அடிப்படைப் பொருளாதார உண்மை. தமிழக நிலையை எடுத்துக் கொண்டு பட்டினப்பாலை சுட்டும் இறக்குமதி வகைகளை ஆராய்ந்தால் "அரியவும் பெரியவும்" ஆகிய பொருள்களே இறக்குமதி ஆயின; ஈழத்துணவு, காழகத் தாக்கம் போன்ற சில பொருட்களின் தேவை நெகிழ்ச்சியுடன் இருருந்ததாகச் சொல்ல முடியாது[12]. இவ்வாறு, உல்கு பொருளும் அவ்வளவு நெகிழ்ச்சியான ஒரு வருவாய்த்துறை அன்று என்ற முடிவுக்குத்தான் வரவேண்டி இருக்கிறது.

இனி தெறுபொருளே எஞ்சுகிறது. இந்தத் தெறு பொருளை மிகுதியாகச் சார்ந்து நின்றால், 'பொழுது விடிந்தால் போர்' என்ற நிலை இயல்பாகவே ஏற்பட்டுவிடுகிறது. ஆறிலொன்றைக் கொண்டு போர்ச் செலவுகளை ஈடுகட்ட முடியாமல் ஆகிவிட்டால் மன்னன் கோலொடு நின்று இரக்கத்தான் வேண்டும். அப்போது, வறுமை நிலையை விடச் செல்வநிலை துன்பமானதாகிவிடுகிறது (558) வள்ளுவரும், மக்களை அலைக்கழிக்கலாகாது

(551) என்று மன்னனையும், “அழக்கொண்ட எல்லாம் அழப்போம்” (659) என்று அமைச்சரையும் எச்சரித்து நிற்கிறார்.

போர்ச் சூழலில் நிற்கும் மன்னன், பொருளை இயற்றவும் ஈட்டவும் மட்டுமல்ல, அதனைக் காக்கவும் கடமைப்பட்டவன் ஆகிறான். காத்தல் அரசின் அடுத்த நிதிச் செயல் ஆகிறது. “காத்தலும் தொகுத்தவற்றைப் பிறர் கொள்ளாமல் காத்தலும்” என்பார் பரிமேலழகர். “பிறர் என்றது பகைவர், கள்ளர், சுற்றத்தார், வினைசெய்வார் முதலாயினாரை” என மேலும் விளக்குவார் அவர். ‘சுற்றந் தழால்’ என்றத் தனியோர் அதிகாரத்தில் சுற்றத்தாரைப் பேணுவது பற்றிக் கூறுகிற காரணத்தால், அவ்வாறு உறவினரை ஆதரிப்பதற்கும் ஒரு வரையறை உண்டு என்பதைத் தான் இங்குக் குறிப்பிடுகிறார். ‘வினை செய்வார்’ எனக் குறிப்பிடப் பெறுவோர் அமைச்சர் உள்ளிட்ட அரச ஊழியர் ஆவர். இவர்களைப் பொறுக்கும் போதே அறம், பொருள், இன்பம், உயிர்க்காக அஞ்சும் அச்சம் ஆகிய நான்கு வகையாலும் ஆராயப்பட்ட பிறகே பொறுப்பினைத் தர வேண்டும் என்பார் வள்ளுவர் (501). இவ்வகை ஆராய்ச்சிக்கான பரிமேலழகரின் செயல் முறைத் திட்டம் சாணக்கியத்தின் மறுபதிப்பாகவே இருப்பது இங்குக் கவனிக்கத் தக்கது. சுற்றம் அற்றவர் பழிக்கு நாணார்; எனவே, அத்தகையவர்களிடம் பொறுப்பினைத் தரலாகாது என்பார் வள்ளுவர் (506).

அங்கவியலின் கடைசி பன்னிரண்டு அதிகாரங்களை மணக்குடவரும் பரிப்பெருமாளும் ‘துன்பவியல்’ எனப் பிரித்து விளக்குவர். தம்முடைய நிலையை விளக்குவதுபோல பரிப்பெருமாள் கீழ்வருமாறு கூறுவார். “இனி அவ்வரசர்க்கும் அவரால் ஆக்கப்பட்ட பொருட்கும் கேடுவரும் நெறியை அறிந்து காக்குமாறு கூற வேண்டுமாதலின் இது கூறப்பட்டது.........அஃது யாங்ஙனம் கூறினார் எனின் அது கூறிய அதிகாரம் பன்னிரண்டினும், இதன் முதலாகப் பெரியாரைப் பிழையாமை ஈறாகப் பிறரால் கேடுவரும் திறனும் அதனைக் காக்குமாறும், தன்னான் வரும் துன்பப் பகுதி ஐந்து அதிகாரத்தானும் கூறப்பட்டது.” இதன்படி, பிறரால் வரும் கேடுகள் ‘பேதமை’ ‘புல்லறிவாண்மை’ ‘இகல்’ ‘பகைமாட்சி’ ‘பகைத்திறம் தெரிதல்’ ‘உட்பகை’ ‘பெரியாரைப் பிழையாமை’ என்ற அதிகாரங்களில் கூறப்படுகின்றன. இங்குச் சுட்டப்படுவனவற்றிற்கு மன்னன் இரையானால் அவனைப் பிறர் எளிதில் கெடுத்துவிடுவர்.

இனி, தன்னால் வேந்தன் பொருளுக்கு வரும் கேடுகளைக் கூறும் அதிகாரங்கள் ‘பெண் வழிச் சேறல்’ ‘வரைவின் மகளிர்’ ‘கள்ளுண்ணாமை’ ‘சூது’ ‘மருந்து’ ஆகியவை யாகும். மன்னன் “மாணா உவகை” (432) கொள்ளும் வகையில் பெண்ணுக்கும், கள்ளுக்கும், சூதுக்கும், உணவுக்கும் அடிமையானால் பொருளை இழக்க நேரும் என்பதே இந்த அதிகாரங்களின் திரண்ட கருத்து.

பொருளைக் காப்பது என்றால், அதனை அழியாமல் காப்பது என்பதுதான். இயல்பாகவே, பொருளைச் செலவழிப்பது பற்றி இங்குச் சிந்தித்தாக வேண்டும். செலவிடுதலே ‘பகுத்தல்’ என வள்ளுவரால் குறிப்பிடப்படுவது.

அரசின் வகுத்தல் முறையினை நன்கு விளக்கியுள்ளார் பரிமேலழகர். “காத்த வகுத்தலும் — காத்தவற்றை அறம் பொருள் இன்பங்களின் பொருட்டு விடுத்தலும்......கடவுளர், அந்தணர், வறியோர் என்றிவர்க்கும் புகழிற்கும் கொடுத்தலை அறப் பொருட்டாகவும், யானை, குதிரை, படை, நாடு, அரண் என்றிவற்றிற்கும், பகையொடு கூடலின் பிரிக்கப்படுவார்க்கும், தன்னிற் பிரிதலின் கூட்டப்படுவார்க்கும் கொடுத்தலைப் பொருட்டாகவும், மண்டபம் வாவி செய்குன்று இளமரக்கா முதலிய செய்தற்கும், ஐம்புலன்களான நுகர்வனவற்றிற்கும் கொடுத்தலை இன்பப் பொருட்டாகவும் கொள்க” என்பது பரிமேலழகர் விளக்கவுரை. “பகுத்தல் - யானை குதிரை முதலிய படைக்குக் கொடுத்து அவையிற்றை உண்டாக்குதல்” என்பார் மணக்குடவர். பரிப்பெருமாள் “வகுத்தலாவது யானை, குதிரை படைக்குக் கொடுத்து அவையிற்றை உண்டாக்குதலும், அரண் செய்யவும், படைக்கலன்கள் பண்ணுதல் முதலாயின வற்றிற்கும் கொடுத்தல்” என்பார். “பொருளை வழங்குதல்” தான் வகுத்தல் என்பது பரிதியார் கருத்து. “பொருளை அகத்துளார்க்கும் புறத்துளார்க்கும் வகுக்கும் நெறி வழுவாமல் வகுத்தல்” என காளிங்கர் உரை காண்பார். ஆக, உரையாசிரியர்கள் அனைவரும் அரசின் செலவினங்களையே வகுத்தலினுள் அடக்குவதைப் பார்க்கிறோம்.

அரசின் செலவினங்கள் அதன் தொழில்களையே ஒட்டியுள்ளன. வேந்தன் தொழில் "குடிபுறங் காத்தோம்பிக் குற்றம் கடிதல்" என்பது குறள். (549) இதன்படி, குடிமக்களைப் பாதுகாத்தல், அவர்கள் நலியாது பேணல், அவர்களில் குற்றம் செய்வாரை ஒறுத்தல் ஆகிய மூன்றும் அரசின் கடமைகள் ஆகின்றன.

"அரச நீதியாவது காவலை நடாத்துகை" என்று பரிமேலழகர் கூறுவது போல அரசின் தனி முதற் கடமை நாட்டைப் பாதுகாப்பதுதான். இந்தப் பொறுப்பு அமைச்சனுக்கும் உண்டு என 633-ஆம் குறள் கூறும். இந்தக் கடமையினை நிறைவேற்ற படையும் அரணும் இன்றியமையாது வேண்டும். எல்லா உறுப்புக்களும் நிறைந்ததாய் இடையூறுகளுக்கு அஞ்சாததாய் உள்ள வெற்றி தரும் படை அரசனுடைய செல்வங்கள் எல்லாவற்றிலும் சிறந்ததாகும். (761) படையைப் பேண, அரசு, படைக்குப் பொருள் ஈந்தாகவேண்டும் என்பதை லெல்லும் படைக்கு வறுமை இல்லாதிருக்க வேண்டும் என்ற (769) குறள் கருத்து எடுத்துக் கூறுகிறது. ஈயாதவன் பகைவர்க்கு மிகவும் எளியவன் என மேலும் ஒரு குறளும் (863) கூறும். படை வீரர்க்கு உதவுவதோடு நில்லாது தம்முடைய படையைத் தோற்றப்பொலிவு உள்ளதாய் அமைத்துக் கொள்வதும் வெற்றிக்கு வழி என 768-ஆம் குறள் கூறுகிறது. "தோற்றப் பொலிவானது அலங்கரிக்கப்பட்ட 'தேர், யானை, குதிரைகளுடன் பதாகை, கொடி, குடை, பல்லியம், காகளம் முதலியவற்றுடனும் அணிந்து தோன்றும் அழகு" இத்துறையிலும் அரசு செலவிடுவது ஏற்றது என்று ஆகிறது.

'அரண்' பற்றி குறளில் ஓர் அதிகாரமே உள்ளது. அரண் "எல்லாப் பொருளும் உடைத்தாய்" (746) விளங்க வேண்டுமென வள்ளுவர் எதிர்பார்க்கிறார். அரணது "உயர்வு, அகலம், திண்மை, அருமை" (743) ஆகிய நான்கும் அமைந்து திகழ வேண்டுமெனில், அதனை யொட்டிய பொருட்செலவு மிகுதியாக இருப்பது இயல்பு. அது படைக்கலன்களுடன் நில்லாது உணவுப் பொருள்களும் நிரம்பப் பெற்றுத் திகழ வேண்டும் (745) என்பார் வள்ளுவர்.

பொருள் பற்றித் தனியாகக் கூறும் அதிகாரம் 'பொருள் செயல் வகை.' இதில் பொருளினது சிறப்புக் கூறும் முதல் மூன்று பாடல்களுமே மன்னனைத் தெறு பொருள் ஈட்ட ஊக்குவிப்பவைகளாக உள்ளன என்பது இங்கு கருதத் தக்கது. உலகில் மதிப்புத் தருவது பொருள்; சிறப்பினைப் பெற அது ஒன்றே போதும்; பகை இருள் அகற்றும் நந்தா விளக்கு, பொருள் என்ற கருத்துக்கள் இக்குறள்களில் தரப்பட்டுள்ளன. "செய்க பொருள்" என ஆணையிடும் 759-ஆம் குறளோ பகைவரின் செருக்கைக் கெடுக்கவல்ல வாள் அதை விடக் கூர்மையானது வேறு இல்லை என்று சொல்லும்.

'பொருள் செயல் வகைக்கு அடுத்த அதிகாரம் 'படைமாட்சி.' இந்த அதிகாரத் தொடர்பினை விளக்கும் உரையாசிரியர்கள் கூற்றும் இங்கு கவனிக்கத் தக்கது. "இனி அப்பொருளினால் ஆவதான படையை இரண்டு அதிகாரத்தால் கூறுவான் தொடங்கி முதற் கண் படைமாட்சி கூறுகின்றார்" என்பது பரிமேலழகர் கூற்று. "படை மேற்கூறிய பொருளினால் உண்டாமாதலானும், அதனை ஈட்டுதற்கும் நுகர்தற்கும் படை வேண்டும் ஆதலானும் அதன்பின் இது கூறப்பட்டது" என்பார் மணக்குடவர். பரிமேலழகரோ படைக்காகப் பொருள் வேண்டும் என்கிறார்; மணக்குடவரோ பொருளுக்காக ("அதனை ஈட்டுதற்கும்") படை வேண்டும் என்கிறார். காவற் பொருள் திரட்டப் படைப்பணி ஆதாரம்; தெறுபொருள் திரட்டவும் படை வேண்டும் என்ற கருத்து இங்கு தெளிவாகிறது.

குற்றங்கடிதல் வேந்தன் தொழில்களில் சிறந்த ஒன்று. குற்றவாளிகளை, சமூகக் குற்றவாளிகள், அரசியல் குற்றவாளிகள், என இருவகைப் படுத்தலாம். 550-ஆம் குறள் கூறும் "கொடியார்" முதல் வகையினர். "பல்குழுவும் பாழ் செய்யும் உட்பகையும் வேந்தலைக்கும் கொல் குறும்பும்" (735) இரண்டாம் வகையினர். குற்றவாளிகளைத் தண்டிப்பதன் வழியாகக் குடிகளுக்கு நீதி வழங்கப்படுகிறது. எனவே முறை செய்வது இப்பணியின் அடிப்படையாக உள்ளது:

"முறை செய்து காப்பாற்றும் மன்னவன் மக்கட்கு
இறையென்று வைக்கப்படும்" (388)

குடியோம்பல் அரசின் மூன்றாவது தொழில். குடியோம்பல் என்றால் 'தளர்ந்த குடிகளைப் பேணல்' ஆகும். இறை கழித்தல் — அதாவது வரிவிலக்கு அளித்தல்—இதற்கேற்ற வழி என்று உரையாசிரியர்கள் (390-ஆம் குறளில்) கூறுகின்

றனர். "தளர்ந்த குடிக்கு விதை ஏர் எரு முதலி யவை கொடுப்பது" பற்றியும் உரைக் குறிப்புக்கள் கூறுகின்றன. எனவே, தளர்ச்சியில் தற்காலிக மாகப் பங்குகொள்வதோடு நில்லாது, அது முற்றி லும் அகலும் வகையில் குடிகளுக்கு உதவுவதும் அரசின் பொறுப்பு என்ருகிறது. இவற்றின் பொருள் வள்ளுவர் கண்ட அரசு குறிக்கோள் நிலை யில் பேணல் அரசே ஒழிய வெறும் காவல் அரசு அன்று என்பதுதான்.

வள்ளுவர் இவறலை (உலோபத்தை)க் கண்டிப் பவர்களில் ஒருவர்; அதுவும் மன்னனுக்கு அது முற்றிலும் தகாத ஒன்று என்பது அவர் கருத்து (432). அத்தகையவன் செல்வம் "உயற் பால தன்றிக் கெடும்" (437) என்பது அவர் முடிவு. இந்தக் கருத்துக்கள் 'குற்றங் கடிதல்' என்ற அதிகாரத்தில் சொல்லப்படுவதிலிருந்து இவறலை ஒரு குற்றமாகவே வள்ளுவர் கருதுகிருர் என்ப தைப் புரிந்து கொள்ளலாம். வரவுக்குத் தக்க வாறு செலவுகள் அமைய வேண்டும் என்பதை ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட இடங்களில் வள்ளுவர் வலி யுறுத்தியுள்ளார். செயல் முறை பற்றிக் கூறும் 'தெரிந்து செயல் வகை' 'வலியறிதல்' போன்ற அதிகாரங்களில் இது பற்றிய வள்ளுவர் கருத்துக் களைக் காணலாம். ஆக்கம் கருதி முதல் இழக் காதே (463), வருவாய் சிறிதாக இருந்தாலும் செலவை விரிவுபடாமல் காத்தால் அதனுல் தீங் கில்லை (478), அளவறிந்து ஈக (477), என்பவை வள்ளுவர் கருத்துக்கள். வள்ளுவர், அரசுக்குக் காட்டும் பொருள் நெறி "போற்றி வழங்கும் நெறி" (477). 'வகுத்தல்' என்று வெறுமனே சொல்லாமல், 'காத்த வகுத்தல்' என்று அவர் சொல்வதும் இங்கு நினைவுகூரத் தக்கது. இதி லிருந்து, பொருளின் அருமையை மிக நன்கு உணர்ந்துள்ளவர்களில் வள்ளுவரும் ஒருவர் என் பதை அறியமுடிகிறது. முன்னர்க் கண்டது போல பெரும்பான்மை உள்நாட்டு வருவாய் வகைகள் நெகிழ்ச்சி குறைந்திருக்கும் நிலையில், வழங்குவ தையும் வகுத்தலையும்விட, போற்றுவதும் காப் பதுமே இன்றியமையாதவை ஆகிவிடுவது இயல்பு.

வள்ளுவர் வகை தொகை செய்துள்ள வேந்தன் பொருளையும், அவற்றின் தொடர்பான அரசின் செயல்களையும் அறியும்போது, அரசின் உரிமைப் பொருளுக்கும் கடமைப் பொறுப்புக்களுக்கும் இடையே சமநிலை எதுவுமில்லை என்பதை அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. இதன் காரணத்தைக் கண்டு பிடிப்பது நமது கடன்.

வள்ளுவர் சுட்டும் அரசு, நிலப்பரப்பு ஒன்றை ஆதாரமாகக்கொண்ட நாட்டரசு. அந்த நாட் டுக்கு நான்கு தகுதிகள் வேண்டும் என அவர் கருதுகிருர். அவை (1) பொருளாதாரத் தன் னிறைவு — "தள்ளா விளையுள்" (731) "நாடா வளத்தன" (739) முதலியவை; (2) தொடர்ச்சி யான நிலப்பரப்பு — "மண்ணும் மலையும் அணி நிழற் காடும்" (742) அமைந்திருத்தல்; (3) ஒரு மைப்பாடு உடைய குடி—பல் குழு, உட்பகை, குறும்பு ஆகியவை இல்லாதிருத்தல் (735); (4) அமைவான வேந்தன் (740) ஆகியவை. வரலாற்றறிஞர் கருத்தின்படி இந்த நாட்டரசு தோன்று முன்னர் முதலில் நிலவியது நிலவெல் லையை அல்லாமல், மக்கள் தொகுதியை அடிப் படையாகக் கொண்ட இறுக்கமற்ற ஒருவகை ஏற் பாடுதான். இந்த ஏற்பாட்டில் வரி என ஒன்றே நிலவியதில்லை என்பது அறிஞர் கருத்து. அந் நிலையில் மக்கள் முழுத் தன்னுரிமை பெற்றிருந் தனர். தொடர்ந்து, நாட்டரசு தோன்றும்போது, இந்த உரிமைகள் மெல்ல மெல்லப் பறிபோகும். எனவே நாட்டரசின் தொடக்க காலத்தில் பல சிக் கல்கள் தலைதூக்குவது இயல்பு. தன்னிறைவு பெறும் வகையில் பொருளாதாரமோ, குடி யொருமை அடையும் வகையில் மக்கள் தொகு தியோ இல்லாமல் இருக்கலாம். அந்நிலையில் ஆக்கிரமிப்புக்களையும், அடக்குமுறைகளையும் தவிர்ப்பது கடினமாகிறது. இதுவரை வரி எது வும் தந்திராத மக்களிடம் கடமைப் பொருளோடு மன்னன் அமைதி அடையவேண்டிய கட்டாயமும் ஏற்படுகிறது. இதே நேரத்தில் தொடர்ந்து மக் களுடைய ஆதரவைப் பெறுவதற்காக முயன்று கொண்டே இருக்கவேண்டிய பொறுப்பும் அரசுக்கு உளதாகிறது. இதனுல் தெறுபொருள்மீது அதிக மதிகம் சாரவேண்டிய அவசியம் ஏற்படுகிறது. தொடக்க கால அரசுகள் தம்முடைய எல்லைக்குள் வாழ்கிற, அல்லது பணிபுரிகிற, பிற நாட்டாரிடம் தலைவரி உட்பட பல்வேறு வரிகள் வாங்கி வந்த உண்மையை கிரேக்க, ரோம வரலாறுகளில் இருந் தும் அறியலாம்.[13]

இத்தகைய சிக்கல்கள் பலவற்றை வள்ளுவர் குறளில் காணமுடிகிறது. 'நாடு' அதிகாரத்தில்

எட்டுக் குறள்களில் பொருளாதாரத் தன்னிறைவு பற்றியே வள்ளுவர் மீண்டும் மீண்டும் கூறுகிறுர். பல்குழு, உட்பகை, குறும்பு முதலியவற்றை அடியோடு ஒழிக்க அவர் ஆதரவு தருகிறுர். எளியாரோடு பகை கொள்வதற்கும் அமைதி காண்கிறுர் அவர். (552) எனவே, தமிழ் உலகில் நாட்டரசு முகிழ்த்துக் கொண்டிருக்கும் ஒரு மாறிடைக் காலத்தைச் சார்ந்தவர் வள்ளுவர் என்று சொல்லத் தோன்றுகிறது.

வள்ளுவர் நோக்கில் அரசுரிமை வழி வழி வருவதா அல்லது வேறு வகையினதா என்பது தெளிவுபடுத்தப்படவில்லை; இதனல் மன்னர் வழி வழிச் சொத்து பற்றி எதையும் தெரிந்து கொள்ள முடியவில்லை. இந்நிலையும் அரசின் தோற்றத்தைத் தொட்டடுத்த காலத்தில் மட்டும் எதிர் பார்க்கத் தக்கது. இது போன்றே காவற்பொருள் உள்ளிட்ட குறிப்பிட்ட வரிகளின் வீதம் பற்றியும் குறள் எதுவும் கூறவில்லை. இதுவும் அரசு நன்ருகக் காலூன்றிச் செயல்படத் தொடங்காத கால கட்டத்தையே சுட்டிக்காட்டுவதாக உள்ளது. அரச அமைப்பு பற்றி வள்ளுவர் குறிப்பாகச் சொல்லி நிற்கும் சில உண்மைகளை விரித்துக் கூறுவதற்கு உரையாசிரியர்கள் வட நூல் ஆசிரியர்களைச் சார்ந்திருப்பதிலிருந்தும் வள்ளுவர் கூறுவனவற்றுள் சில, தமிழுக்கே அது வரையிலும் புதிது என்பதையும் அறியமுடிகிறது.

இந்தக் கால மாறுதல்களினுல் மக்கள் நலம் சிதைந்துவிடாமல் இருப்பதற்கான தற்காப்பு ஏற்பாடுகளையும் வள்ளுவர் பரிந்துரைத்துள்ளார். அந்த ஏற்பாடுகள் தாம் இல்லறவியலில் காணப்படும் ஒப்புரவினை மையமாகக் கொண்டுள்ள சமூகப் பாதுகாப்புத் திட்டங்கள்[14]. அந்தந்தத் திட்டங்கள் மக்களுடைய அடிப்படைத் தேவைகளை நிறைவேற்றி விடுகிற நிலையில், பிற மாறுதல்கள் மக்களைப் பாதிப்பதில்லை. வேருெரு கண்ணேட்டத்திலிருந்து பார்க்கும்போது, இல்லறவியலில் வள்ளுவர் வகுக்கும் 'பகுத்துண்ணும்' ஏற்பாடு நாட்டரசு தோன்றுவதற்கு முன்னர் இருந்த உலக நியதி; பொருட்பாலில் சொல்லப்படுவன அரசு தோன்றிய பின் ஏற்படும் உலகநியதி. இந்த இரு நியதிகளையும் இருவேறு இடங்களில் கண்ணறுத்துப் பொருத்தியதன் வழியாக வள்ளுவர் தம்முடைய தனித்தன்மையையும் காட்டி நிற்கிறுர். கூட்டிணைப்புக் கலையில் வள்ளுவர் ஒரு திறமைசாலி என திரு. ப. ஜீவானந்தம் ஒரு முறை கூறியது இங்கு நினைவுக்கு வருகிறது.

விருந்து ஒக்கல், தான் என்று எல்லோரும் எல்லோரையும் ஓம்பிக்கொள்ளும் (43) பகுத்துண்ணும் சமூகத்தில் இராமன் ஆண்டால் என்ன இராவணன் ஆண்டால் என்ன! இதன் பொருள், இராமன் ஆயினும் இராவணன் ஆயினும் எவரும் அந்தச் சமூகத்தில் வெற்றிபெற முடியாது என்பது தான். ஆகவே தான், பகுத்துண்ணும் குடும்ப அலகுகளின் மீது வள்ளுவர் சிந்தனையால் கட்டி வைத்துள்ள அந்த அரசஅமைப்பு தொடர்ந்து குறிக்கோள் நிலையிலேயே நின்றுகொண்டு இருக்கிறதோ ?

மேற்கோள்கள்

1. Sudhir Mukerjee - 'Principles of Public Finance' Chap. - 6.

2. சூளாமணி - ''ஆறிலொன்று அறமென அருளி''

3. சேந்தன் திவாகரம்

4. ''வாணிகஞ் செய்வார்க்கு வாணிகம் பேணி'' (120) என்ற வள்ளுவர் சொற்கள் வாணிகம் பேணுவதற்கு அவர் தரும் ஆதரவைச் சுட்டிக் காட்டுவன. இங்கே, ''வாணிகம் பேண'' வழி சொல்லவில்லை வள்ளுவர் ''வாணிகம் பேணி''ய பின் என்ன செய்யவேண்டும் என்பதைத் தான் அவர் குறிப்பிடுகிறுர்.

5. அர்த்த சாஸ்திரம் II; 6 - 'இறைப் பொருள் தொகுப்போன் நெறி'.

6. Richard A. Musgrave - 'The Theory of Public Finance' - Part II; Chaps. 4 & 5.

7. K. T. Shah - 'Ancient Foundations of Economics in India' P. 52. இத்தகைய வெளியேறுதலுக்கு ஆதரவு தரும் மகாபாரத சுலோகங்களைத் தருகிறது.

8. சதாசிவப் பண்டாரத்தார் - 'பிற்காலச் சோழர் சரித்திரம்' பாகம் III. P. 64; Appadurai 'Economic Conditions in Southern India' Vol. II - P. 697.

9. T. A. S. Vol. II. P. 25; செ. சதாசிவம் - 'சேர நாடும் செந்தமிழும்' பக். 182-184.

10. சதாசிவப் பண்டாரத்தார். ஷை பக். 58.

11. Appadurai - Ibid. P. 728.

12. பட்டினப்பாலை 185-192.

13. வெ. சாமிநாத சர்மா 'கிரீஸ் வாழ்ந்த வரலாறு'. பக். 339.

14. தே. வேலப்பன் 'திருவள்ளுவரின் ஒப்புரவுக் கோட்பாடு' (மதுரைப் பல்கலைக்கழகத் திருக்குறள் ஆராய்ச்சித் துறை நடத்திய 'திருக்குறளில் பொருளியல் கருத்துக்கள்' கருத்தரங்கில் படித்த கட்டுரை.)

சங்க இலக்கிய மொழி அமைப்பு

டாக்டர் செ. வை. சண்முகம்,

முன்னுரை :

சங்கம் என்ற சொல் 'குழு' என்ற பொருளில் முதன் முதலில் மணிமேகலையில் (7.113)

> "வலம்புரிச் சங்கம் வறிது எழுந்தார்ப்ப
> புலம்புரிச் சங்கம் பொருளொடு முழங்க."

என்று வழங்கப்பட்டுள்ளது. இலக்கியம் என்ற சொல்லும் பிற்காலத்தே தான் பயிலப்பட்டு வந்துள்ளது. எனவே 'சங்க இலக்கியம்' என்ற தொடர் பிற்காலத்தாரால் இடப்பெற்றது.

சங்க இலக்கியம் என்று சிறப்பாகக் குறிக்கப் பெறுவன எட்டுத்தொகை (தொகை)யும் பத்துப் பாட்டுமே (பாட்டு). இத்தொகையும் பாட்டும் மொழி வரலாற்றில் பழந்தமிழ் (old Tamil) என்று அழைக்கப் பெறும் கால எல்லையுள் அடங்கும். இவற்றோடு இவற்றிற்குக் காலத்தால் முந்திய தொல்காப்பியமும், காலத்தால் சற்றுப் பிந்திய குறள், சிலம்பு, மேகலை போன்றவையும் பழந் தமிழில் அடங்கும். ஏனெனில் இவற்றிற்கிடையே மொழிப் பண்புகள் பல ஒத்திருக்கின்றன.

சங்க கால மொழி அமைப்பு என்ற பொருளில் பழந் தமிழ் நூல்களுக்கிடையே காணப்படும் பொதுப் பண்புகளும், அவற்றிலிருந்து சங்க இலக்கியத்தில் காணப் பெறும் மாறுபட்ட சில சிறப்புப் பண்புகளும், சங்க இலக்கிய நூல்களுக்கிடையில் காணப்படும் சில வேற்றுமைகளும், சங்க மொழியமைப்புப் பற்றிய சில செய்திகளும் இங்கு விளக்கப்படும். பழந் தமிழ் நூல் முழுமைக்கும் மொழி ஆராய்ச்சி நூல்கள் வெளிவராததால் இங்கு சொல்லப் பெறும் சில கருத்துக்களை முடிந்த முடிவுகளாகக் கொள்வதற்கில்லை.

3. பெரும்பான்மையும் பெயரில் அஃறிணைப் பன்மை விகுதியைப் பயன்படுத்தாமை. குறுந் தொகையில் ஓரிடத்தும் 'கள்' விகுதி பயன்படுத் தப் பெறவில்லை. அகநானூற்றில் இரு முறையும், புறத்தில் இருமுறையும், பதிற்றுப்பத்தில் ஒரு முறையும், பத்துப்பாட்டில் மூன்று முறையும் தான் 'கள்' விகுதி அஃறிணைப் பன்மையில் பயன் படுத்தப் பெற்றுள்ளது.

4. முன்னிலைப் பன்மைப் பெயராக 'நீயிர்', 'நீர்' என்ற வடிவங்களே காணப்படுகின்றன. நீமும், நீங்களும் இடைக்காலத்தில்தான் வந்துள்ளன.

5. பெரும்பான்மையும் மகர ஈற்று அஃறிணைப் பெயர்கள் மூன்றும் வேற்றுமை உருபான 'ஒடு'வின் முன்னர் அத்துச் சாரியையை ஏற்க வில்லை. காலமொடு (தொல். 686); ஆயமொடு (நற். 172.1) போன்றவை.

6. சில வினை அடிச்சொல்லின் பின் 'தா' 'வா' என்ற இருவினைகளும் பொருளின்றி வழங்கப் பட்டுள்ளன. அழிதரும் (நற். 177.10); இழிதரும் (புறம். 42.20); திரிதரும் (பத்து 4.17); துயல் வரும் (நற். 383.7 புறம். 277.5; பத்து 2.164); அசைவந்த (பத்து 5.528) முதலியன.

பழந்தமிழ் மொழிப் பண்புகள் :

1. 'ந'கரமும், 'ன'கரமும் தனித்தனி ஒலியன்களாக (Phonemes) அமைந்துள்ளன.

சான்று : பொருநை (புறம் 11.5); கருனை (நற். 367.3; பத்து 3.115)
வெரிந் (தொல். 300; அகம் 37.10; குறுந். 226.6.
வரின் (பதிற்று. 4.10; சிலம்பு 2.3)

2. அளபெடை மிகுதியாகப் பயிலப்பட் டுள்ளது.

7. 'இன்' விகுதியை இறந்தகால விகுதியாக ஏற்றுல் வினைச்சொற்களுக்கான பெயரெச்சத்தில் பெரும்பான்மையும் இகரம் மட்டுமே கால இடை நிலையாக வந்துள்ளது. பருளின (புறம் 90.4)

பாடின (பத்து. 2.48) போன்றன சிறுவரவினதாக உள்ளன. சிலப்பதிகாரத்தில் ஒரு இடத்தில் மட்டுமே வந்துள்ளது. ஊறின (6.78). அதற்கும் 'ஊறிய' என்ற பாட வேறுபாடும் இருப்பதால் பின்னதே சரியான பாடமாகவும் இருக்கலாம்.

8. நிகழ்கால இடைநிலைகளான கின்று, கிறு மிகச் சிறுபான்மையே பயின்று வந்துள்ளன.

9. எதிர்கால விகுதியாகக் 'கு'கரமும், 'வ'கரமும் சேர்த்துப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. **செய்குவேன்** (புறம். 304); **காண்குவம்** (ஐங். 112); **பெறுகுவிர்** (பத்து. 3.195) முதலியன.

10. பெயர்ச்சொல்லிற்குப் பிறகு அகர விகுதி பெயரடை போன்று பயன்படுத்தப் பெற்றுள்ளது. சான்று : **காட்டக்கலை** 'காட்டிலுள்ள மான்' (அகம் 97) ; **கண்ணவெண்டு** (நற். 267) ; புலவு **நாற்றத்த** பைந்தடி (புறம். 14) முதலியன.

11. 'அல்' எதிர்மறையாகப் பயன்படுத்தப்படும் போது வினைமுற்றிற்குப் பின்னர் வினைமுற்றில் வரும் பால்காட்டும் விகுதியும் 'அல்'லோடு சேர்த்து வழங்கப் பெற்றுள்ளது.

தன்மை ஒருமை : உள்ளினென் **அல்லனே** யானே—நற். 3.7.

முன்னிலை ஒருமை : நல்லை **அல்லை** நெடு வெண்ணிலவே — குறுந். 47.

படர்க்கை ஆண்பால் : விடுக்குவன் **அல்லன்** —பத்து. 2.177.

படர்க்கைப் பெண்பால் : என்குவள் **அல்லள்** —நற். 6.6.

12. சில வினைகளைத் துணை வினையாகப் பயன்படுத்தும்போது முதல் வினை தொழிற் பெயராக அமைந்துள்ளது. அது பிற்காலத்தில் பெரும்பான்மையும் 'செய'வென் எச்சவாய்ப்பாட்டோடு இருக்கின்றது. **மன்னுதல்பெறும்** (குறுந். 199.8); **மறத்தல்** கூடும் (அகம். 301.29); பெறல் கூடும் (புறம். 17.20); **நிறுத்தல்** வேண்டும் (நற். 388.5) என்பன பழந் தமிழில் தொழிற் பெயராக வந்துள்ளமை காண்க.

13. 'கிழக்கு', 'மேக்கு' என்ற இரு சொற்களும் முறையே கீழ், மேல் என்ற இடப் பொருளில் வந்துள்ளனவே தவிர திசைப் பொருளில் வரவில்லை. அவ்விரு திசைகளும் முறையே குணக்கு (பதிற்று. 50.5; நற். 158.7; புறம். 6.3) குடக்கு (புறம். 6.4; நற். 153.1; குறுந். 89·5; பதிற்று. 51.3) என்ற சொற்களால் குறிக்கப்பெற்றுள்ளன.

14. 'அனைத்து' என்ற சொல் அத்தன்மைத்து என்ற பொருளிலேயே பெரும்பான்மையும் வழங்கப்பட்டுள்ளது.

15. பொதுவாக, பழந் தமிழ் மொழியில் 'உறழ்ச்சி' (Free Variation) சற்று மிகுதியாகவே உள்ளது. சான்றுகள் :

(1) குறில் இணைக்குப் பின் 'ம'கரமெய்யும், 'ன'க்கு மெய்யும் உறழ்ந்து வரும் சொற்கள் நிறைய உள்ளன. அறம் — அறன் ; நிறம் — நிறன் ; வலம் — வலன்.

(2) சில சொற்கள் 'அம்' ஈற்றுப் பெறுமலும் கையாளப்பட்டுள்ளன. உலகு — உலகம் ; குன்று — குன்றம் ; அமிழ்து — அமிழ்தம்; துயர் — துயரம் ; கான் — கானம்.

(3) பிற்காலத்தில் 'த'கரத்தை மட்டுமே இறந்தகால விகுதியாக ஏற்கும் வினைகள் பழந் தமிழில் 'த'கரவிகுதியையும், 'இ'கர விகுதியையும் பெற்றுவந்துள்ளன. முயலி (ஐங். 379)—முயன்று (பத்து. 4.177); இயலி (புறம். 76.15)—இயன்று (புறம். 373); மருளின (புறம். 90.4) — மருண்டு (புறம். 6.6)

சிலவினைகளில் 'ந்த்' விகுதியும் இறந்த காலத்தில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. நினைந்து (நற். 29.8) — நினைத்து (297·5); ஈந்தது (குறள். 114·2) — ஈத்து (குறள். 228) முதலியன.

(4) இறப்பல்லாத காலம் காட்ட ந் | உந், த், உம் | ம், ப் | வ், க், குவ ஆகிய பல விகுதிகள் உள்ளன. அறிநர், பொழுநர், அறிதி, அறியும், அறிவாள், அறிகும், அறிகுவம் என்பன போன்ற பல சான்றுகள் உள்ளன.

சங்க இலக்கியமும் தொல்காப்பியமும் :

சங்க இலக்கியமான தொகையும் பாட்டும் காலத்தால் தொல்காப்பியத்திற்குப் பிந்தியதால் அவற்றின் மொழிப் பண்பு தொல்காப்பிய மொழிப் பண்பிலிருந்து மாறுபட்டிருப்பது இயல்பே. ஆயி

னும், மாறுபட்டிருக்கும் பண்பெல்லாம் சங்க இலக்கியப் புதுமை அதாவது வளர்ச்சி என்று கூற முடியாது. ஏனெனில் தமிழகம் எங்கும் உள்ள நூற்றுக் கணக்கான புலவர்களால் சங்க இலக்கியம் பாடப் பெற்றிருப்பதால் அவர்கள் தங்கள் கிளை மொழியில் (dialect) வழங்கிய பாதுகாக்கப்பட்ட பழைய வடிவத்தையும் (Relic forms) வேறு சில கிளைமொழிச் சொற்களையும் பயன்படுத்தி இருக்கலாம். எனவே, தொல்காப்பிய மொழிப் பண்பைப் பற்றியும் சிறப்பாகத் தெரிந்து கொண்ட பிறகே இரண்டிற்கும் உரிய வேறுபாட்டில் வரலாற்று வளர்ச்சியால் ஏற்பட்ட மொழிக்கூறுகளை அறிந்து கொள்ளுதல் எளிதாகும்.

தொல்காப்பிய மொழிப் பண்பு:

தொல்காப்பியம் பழந்தமிழ் இலக்கண நூல் என்பது மட்டுமின்றி அது கூறும் இலக்கணம் சங்க இலக்கிய மொழிக்குப் பெரிதும் (நூற்றுக்குத் தொண்ணூறு விழுக்காடு) பொருந்தும் என்பதில் யாருக்கும் ஐயமில்லை. ஆயினும் தொல்காப்பியத்திற்கு ஒரு திருந்திய பதிப்பு இன்மை, தொல்காப்பிய மொழி பற்றிய முழு ஆராய்ச்சி இன்மை, முதலியவற்றால் பாட - வேறுபாடு ஆராய்ச்சி, இடைச் செருகல் ஆராய்ச்சி ஆகிய இரண்டும் பற்றிய சிற்சில கருத்துக்கள் ஆங்காங்கே வெளியிடப்பட்டிருப்பதைத் தவிர, முழுமையாகவும், திட்டவட்டமாகவும் ஆராய்ந்து கூறப்படவில்லை.

சங்க இலக்கிய மொழியையும், திராவிட மொழி ஒப்பிலக்கண ஆராய்ச்சியையும் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது யாரும் இடைச் செருகல் பற்றி ஐயுறாத எழுத்ததிகாரத்திலேயே காலத்தால் பிந்திய வடிவங்களுக்கும், மிகப் பழைய வடிவங்களுக்கும் இலக்கணம் அமைந்துள்ளது போல் தோன்றுகிறது. சான்றாக,

1. அஃறிணைப் பன்மை சுட்டுப் பெயராக அவ், அவை; இவ், இவை போன்ற இருவடிவங்களைக் குறிப்பிட்டது போலவே, அவற்று, அவையற்று; இவற்று, இவையற்று என்ற வேற்றுமை ஏற்கும் வடிவங்கள் இரண்டையும் குறிப்பிட்டுள்ளார். (தொல். 122; 177). அவையற்று, இவையற்று என்பன ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு கல்வெட்டிலும், இறையனார் களவியல் உரையிலும் தான் முதன் முதலில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளதாக அறிகிறோம். தொல் திராவிடத்தில் (Proto Dravidian) 'அவற்று' மட்டுமே இருந்திருக்கவேண்டும், என்பர் ஒப்பிலக்கணத்தார். மலையாள மொழிக் கல்வெட்டில் பத்தாம் நூற்றாண்டில்தான், 'இவையிற்று' வந்துள்ளது. எனவே, 'அவையற்று', 'இவையற்று' சொற்கள் குறிப்பிடப் பெறும் அவ்விரு நூற்பாக்கள் (தொல் 122. 177) ஐயத்திற்கு இடமளிக்கின்றன.

2. 'ஆ, ஏ, ஓ அம் மூன்றும் வினா' (தொல். 32) என்ற நூற்பாவால் 'ஆ'காரமும் வினாவாக வரும் என்று அறிகிறோம். பழந்தமிழ் இலக்கியத்திலும், இடைக்கால இலக்கியத்திலும் அச்சொல் பயின்று வந்துள்ளதற்குச் சான்று கிடைக்கவில்லை. நச்சினார்க்கினியரும் 'ஆ'காரம் இக்காலத்து வினாவாய் வருதல் அரிது' என்று கூறியுள்ளதால் அவர்கால இலக்கிய வழக்கிலும் கையாளப்படவில்லை போலும். தோடா, கன்னடம், துளு, தெலுங்கு, கொலாமி போன்ற திராவிட மொழிகளில் 'ஆ'காரம் காணப்படுவதால் தொல்திராவிடத்தில் அது இருந்திருக்க வேண்டும் என்பர். அவ்வாறாயின், பேச்சு மொழியில் பலநாட்களாக இருந்திருந்தும், பழந்தமிழிலும், இடைக்கால மொழியிலும் கையாளப்படாது விடப்பட்டுள்ளது எனலாம்.

3. 'எல்லாரும்' என்ற படர்க்கைச் சொல் சொல் உருபு ஏற்கும் பொழுது 'தம்' சாரியை பெறும் என்பர் தொல்காப்பியர். (தொல். 191) சாரியை இன்றிப் புறநானூற்றிலும் (58 . 10), குறளிலும் (582) எல்லார்க்கும் என்று வந்துள்ளது. மேலும் 'தம்' சாரியை குறுந்தொகையில் ஓரிடத்திலும் (குறுந். 48 . 7) -காதலர் தமக்கே, சிலம்பு, மேகலை ஆகிய இரண்டிலும் நிறைய இடங்களிலும் பயின்று வந்துள்ளது. அவ்வாறே 'எல்லாம்' என்ற தன்மைப் பன்மைப் பெயரின் பின்வரும் 'நம்' சாரியையும் (தொல். 190) 'எல்லீரும்' என்ற முன்னிலைப் பன்மைப் பெயரின் பின்வரும் 'நும்' சாரியையும் (தொல். 191.) பழந்தமிழில் காணப்பெறவில்லை. இவை பிற்காலத்தில் 'ஒப்புமை ஆக்கத்தால்' (analogy) ஏற்பட்ட பயிற்சியோ என்று என்ன வேண்டியுள்ளது. அவ்வாறாயின் தொல்காப்பியத்தில் எவ்வாறு இவை கூறப்பட்டுள்ளன என்று ஐயம் தோன்றுகிறது.

அவர் கையாண்டுள்ள மொழியிலும் பிற்கால வடிவம் எனக் கருதப்படும் சில மொழிக் கூறுகள்

உள்ளன. இவை சொல் அதிகாரத்திலும், பொரு ளதிகாரத்திலும் உளள்ன.

1. மகர ஈற்று அஃறிணைப் பெயர் 'ஒடு' உரு பின் முன் சாரியை இன்றி நற்றிணை, குறுந்தொகை ஐங்குறுநூறு, அகநானூறு ஆகிய இலக்கியங் களில் உள்ளன. புறநானூற்றில் மும்முறையும் (புறம். 18 . 21; 153 . 9; 309 . 8); பதிற்றுப் பத்தில் ஒரு முறையும் (53 . 17); பத்துப்பாட்டில் ஒரு முறை யும் (10 . 91) வந்துள்ளதே போன்று தொல் காப்பி யத்திலும் இடத்தொடு (710, 760) அறத்தொடு (1152) என அத்துச் சாரியையொடு வந்துள்ளது பிற்கால வழக்கைக் காட்டுவதாகக் கொள்ள வேண்டும். அல்லது நற்றிணை முதலாய மேலே குறிப்பிடப்பெற்ற நான்கும் பழமையைப் பெற் றுள்ளன போலும் !

2. 'இன்' என்ற வேற்றுமை உருபிற்கு முன் 'இன்' சாரியை வராது என்ற தொல்காப்பியக் கருத்திற்கு (தொல். 191) மாறுபாடாக, 'களவினிற் கிளவிக்கு' (தொல். 1445) என்று வந்துள்ளது. மர்ரே கம்பெனியார் ஆதாரம் இன்றி திருத்தி வெளியிட்டுள்ளனர்.

3. தொல்காப்பியத்தில் 'நண்டு' என்ற சொல்லே கையாளப்பட்டுள்ளது. (நற். 267 . 2; குறுந். 117 . 2; பத்து 10 . 460) 'ஞெண்டு' என்பது 'ஞண்டு' என்று மாறிப் பின் 'நண்டு' ஆயிற்று என்பர் ஒப்பிலக்கணத்தார்.[1] நச்சினர்க்கினியரும், 'கடிசொல் இல்லை காலத்துப்படினே' என்ற தொல் காப்பிய நூற்பா (935) உரையில் "ஞெண்டு என் பது ஞண்டு ஆய்ப்பின்னர் நண்டு என மரீஇயிற்று" என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். தொல்காப்பியர் அறிந்த கிளைமொழியில் நண்டு என்ற சொல் வழங் கிற்று போலும். அச்சொல் மலையாளம், குடகு ஆகிய இரு மொழிகளிலும் ஞண்டு என்று வழங்கப் படுகிறது.

தொல்காப்பிய இலக்கணமும், சங்க இலக்கிய மும் பல பண்புகளில் ஒத்துள்ளன.

1. 'ரக'ரமும், 'ழ'கரமும் குறில் கீழ் ஒற்றுக வராது. (தொல். 49) என்ற விதி பழந்தமிழ் முழு மைக்கும் பொருந்தும். அதனுல் 'கர்ப்பூரம்' என்ற் பிற மொழிச் சொல்லும் கருப்பூரம் என்று சிலம் பில் (14 . 109) வந்துள்ளது.

2. 'த'கரம் 'ஔ'காரத்தோடு மொழிக்கு முத லில் வரும் என்றதற்கு (தொல். 61) ஏற்ப தௌ வின என்ற ஒரு சொல் நற்றிணையுள் (397 . 3) வந்துள்ளது. பிற்கால மொழியில் தௌகாரச் சொல்லின் வழக்கு வீழ்ந்துவிட்டது.

3. 'ஆ'காரத்தோடு மட்டும் சேர்ந்து 'யக'ர மெய் மொழி முதலாகும் (தொல். 65) என்பதற்கு ஏற்ப, சங்க இலக்கியத்தில் வந்துள்ள யகர, யூகாரச் சொற்கள் எல்லாம் பிற்காலத்தில் கடன் வாங்கப்பட்டுள்ள சொற்களே.

4. 'ஞகரம்' 'ஒ'கர மெய்யோடு மொழிக்கு முதலில் வரும் (தொல். 64) என்பதற்கேற்ப ஞொள்கி என்ற ஒரு சொல் அகநானூற்றில் (3 . 12) வந்துள்ளது.

5. 'க'வ்வொடு இயையின் ஔவுமாகும்' என்ற தொல்காப்பிய விதியும் (தொல். 70) பழந் தமிழுக்குப் பொருந்தும் விதியே.

6. ஞகர மெய்யை ஈறுக உடைய சொல் (தொல். 80) என்பதற்கு ஏற்ப உரிஞ் என்ற வினை அகநானூற்றில் மட்டுமே காணப்படுகிறது. (அகம். 385 . 10)

7. எண்ணுப் பெயர்கள் 'அன்' சாரியையே ஏற்கும் (தொல். 194, 198) என்பது தொல் திரா விடத்திற்கும் பொருந்தும். சங்க இலக்கியத்தில் வந்துள்ள மாறுபட்ட வழக்கு பிற்கால வளர்ச்சி யையே குறிக்கும்.

8. அஃறிணை இயற்பெயரில் பன்மை விகுதி கட்டாயமில்லை என்பது (தொல். 654) பழந்தமிழ்ப் பொதுப் பண்பாக முன்னரே காட்டப்பட்டது.

9. தொல்காப்பியர் கூறியுள்ள வினையில் பால்காட்டும் விகுதிகள் பழந்தமிழுக்குப் பெரிதும் பொருந்தும். மாறுபட்டு வந்திருப்பன எல்லாம் வரலாற்று வளர்ச்சியாக விளங்கக் கூடியனவே.

முன்னர் குறிப்பிட்டது போல சங்க இலக்கி யம் தொல்காப்பியம் கூருத சில பழைமைப் பண்பு களையும் உடையது.

(1) திராவிட மொழிக்கே உரியதான சகர முதன் மொழிச் சொற்கள் சில சங்க இலக்கியத்தில் வந்துள்ளன. சவட்டு (அகம். 375 . 14; பதிற்று.

84 . 17); சடை (புறம். 43 . 4) கலி 104 . 11; பரி. 11 . 2; பத்து. 54) **சண்பகம்** (குறுந். 75; பத்து. 1 . 67; கலி. 150 . 21; பரி. 11 . 13; சிலம்பு. 16 . 14); **சந்து, சந்தனம்** (அகம். 23 . 4; சிலம்பு 4 . 8 . 19) **சந்தம், சந்தனம்** (பதிற்று. 87) **சமழ்ப்பு** (பரி. 20 . 36) என்பன.

(2) 'ஞ'கர முதன் மொழிச் சொற்கள்: **ஞரல்** 'ஒலி' (பதிற்று. 30 . 6; பத்து. 1 . 120) **ஞமலி** 'நாள்' (புறம். 74 . 3; 'அகம்' 388 . 14; குறுந். 179 . 2; நற். 288 . 9; பத்து. 8 . 131).

(3) 'நான்கு' என்ற எண்ணைக் குறிக்கும் தொல் திராவிடச் சொல் 'நால்கு' என்பதே. அது அகநானூற்றிலும் (104 . 6). பத்துப்பாட்டிலும் (2 . 165; 4 . 489) வந்துள்ளது. 'ல'கரம் 'ன'கர மாகும் மாற்றம் தமிழ், மலையாளம், கோடா, தோடா ஆகிய நான்கு மொழிகட்குமே உரிய பொது மாற்றம் (Common innovation) ஆகும்.

சங்க இலக்கியச் சிறப்புப் பண்பு :

தொல்காப்பியத்தினின்றும் வளர்ச்சி காரண மாக மாறுபட்ட பண்புகளை மட்டுமே சிறப்புப் பண்புகளாகக் கருத வேண்டும்.

(1) ஞிகர, யுகர, யூகார முதன் மொழிச் சொற்கள் சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படுகின்றன. சான்று: **ஞிமிறு** (புறம். 93 . 12; அகம். 59 . 9; பதிற்று. 12 . 12; பத்து. 6 . 684; கலி. 127 . 13; சிலம்பு. 25 . 20.)

யவனர் (அகம். 149 . 9; புறம். 56 . 18; பத்து. 5 . 61, 7 . 101; கலி. 127 . 13; சிலம்பு 5 . 10.)

யூபம் 'தலையில்லாத பிணம்' (பதிற்று. 67 . 10; பத்து. 6 . 27). 'யாகசாலைத் தூண்' (புறம். 15 . 21); **யூகம்** 'கருங்குரங்கு' (பத்து. 1 . 302).

'ஞிமிறு' என்பது 'மிஞிறு' (பத்து. 8 . 111) என்ற சொல் நிலைமாற்றம் (Metathesis) அடைந்த தால் வந்தது. ஏனையவெல்லாம் கடன் வாங்கப் பெற்ற பிற மொழிச் சொற்களாகும். இவ்வாறு பல சொற்கள் பிற்காலத்திலும் வழங்கியமையால் தான் வீரசோழியம், நன்னூல் போன்ற இடைக் கால இலக்கண நூல்கள் யகரம், யூகாரம் போன்ற பிறவும் மொழிக்கு முதலில் வரும் என்று இலக்க ணம் அமைத்துள்ளன.

(2) பலர்பால் விகுதியாகப் பெயரில் 'மார்' விகுதி பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளமையும் புதுமையா னதுதான் எனினும் அதற்குரிய காரணம் தெரிய வில்லை. **தோழிமார்** (அகம். 15 . 9); **ஐமார்** 'உடன் பிறந்தவர்' (புறம். 342 . 15); **ஐயன் மார்** (கலி. 107 · 35); **பாவைமார்** 'பெண்கள்' சிலம்பு. 29 . 26 . 5).

(3) 'நியிர்' என்ற முன்னிலைப் பன்மை இடப் பெயர் "நீர்" என்று மாறி வந்துள்ளது. (புறம். 110 . 6; நற். 48 . 8; சிலம்பு. 10 . 53).

(4) முன்னிலை இடப் பெயரின் வேற்றுமை ஏற்கும் வடிவம் மொழி முதல் 'ந'கர மெய் கெட்டு விட்டது. 'நும்' (தொல். 187) புறம். 9 . 5; பத்து. 2 . 151) என்பது 'உம்' (நற். 368 . 3; புறம். 45 . 5) 'உமக்கு' (கலி. 5) என்று மாறியுள்ளது. முன் னிலை ஒருமை வடிவமாக 'உன்' என்பது (அகம். 222 . 2; சிலம்பு 15 . 34) வந்துள்ளது. 'நின்' (பொல். புறம். 29; குறுந். 22 . 5) என்பது 'நுன்' என்று மாறிய பின் 'ந'கர மெய்கெட்டோ, 'உம்' மிலிருந்து ஒப்புமை ஆக்கத்தாலோ வந்துள்ள வடிவமாகும் இது.

(5) எண்ணுப் பெயர் 'அன்' சாரியை இன்றி **ஐந்து — ஐந்தான்** (புறம். 400 . 2) என்று வந் துள்ளது.

(6) வேற்றுமை உருபு 'இன்'னிற்கு முன் 'இன்' சாரியை பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளமை ஒப் புமை ஆக்கத்தினாலாகும். **'அளவினிற் றிரியாது'** (பத்து. 1 . 177; சிலம்பு. 2 . 50); **'அறத்தினித் கொண்ட'** (கலி. 96 . 33); **'அம்பினிற் பிழைத்த'** (குறள் 772) முதலியன.

(7) 'செய்யா' என்ற வாய்ப்பாட்டோடு. 'செய்யாத' என்னும் வாய்ப்பாடும் பயன்படுத்தப் பட்டிருப்பது, உடன்பாட்டில் 'செய்த' என்ற வாய்ப்பாடு வருவது பற்றிய ஒப்புமையாக்கத்தால் ஆகும். சான்று: **'கெடாத துப்பு'** (புறம். 27.19) **'அறியாத புரிசை'** (கலி. 67); **'அறியாத புகழ்'** (பரி. 19); **'நோக்காத பேராண்மை'** (குறள். 148); **'காணாத கண்'** (சிலம்பு. 17 . 36 . 4) போன்றன.

8. 'அன்' விகுதி தன்மை ஒருமை விகுதி யாகப் பயன்படுத்தப்பட்டிருப்பதும் ஒப்புமையாக் கத்தினாலாகும். **கைவிடுகலன்** (அகம். 193);

உரைத்தனன் (புறம்- 136 . 22) கூறுவன் (நற். 233) இகழ்ந்தனன் (குறுந். 43 . 1) காண்பன் (சிலம்பு. 19 . 10) முதலியன.

9. ஆகாரத்திற்கு முன் வரும் 'ய'கரமெய் கெட்டுள்ளது ஒரு 'ஒலி மாற்றம்' (Sound change) ஆகும். யாடு> ஆடு (நற். 266 , 5); யாறு> ஆறு (பரி. 9 . 50) யாற்று> ஆற்று (பதிற்று. 43 . 15) (குறுந். 24 . 3; பத்து 6 . 30) யாமை> ஆமை (புறம் 387 . 1; பத்து. 9 . 64; குறள். 126); யார்> ஆர் (நற். 119 . 4); யானை > ஆனை (மேகலை. 20.35) இம்மாற்றத்தை நேமிநாதம் (36) "யாமுதற் பேர் ஆமுதலாகும்" என்று கூறியுள்ளது.

சங்க இலக்கியங்களுள்ளும் கலித்தொகையும், பரிபாடலும் சில புதுமைகளை உடையன. அவை வளர்ச்சியால் ஏற்பட்டதால் அவ்விரண்டையும் பிற் காலத்தனவாகக் கூறுவர். இவ்விரண்டிலும் பாடி யுள்ள புலவர்கள் ஏனைய நூல்களுள்ளும் பாடியுள்ள தால் இவற்றைப் பிற்காலத்தனவாகக் கொள்ள முடியாது, என்பாரும் உளர். அவற்றின் நூலின் யாப்பு அமைப்பும், இலக்கியநடை அமைப்பும் ஏனையவற்றோடு மாறுபட்டு வந்திருப்பதால் ஒரே ஆசிரியரே இரண்டு வேறு மொழி நடையில் பாடி யிருக்கலாம் என்று விளக்கம் கூறுவர். எவ்வாறு யினும் ஏனைய தொகைநூல்களினின்றும் கலித் தொகை, பரிபாடல் ஆகியவற்றின் மொழி அமைப்பு சிறிது வளர்ச்சி பெற்றுள்ளது. அவற்றில் சில குறள், சிலம்பு, மேகலை ஆகியவற்றிலும் காணக் கிடக்கின்றன என்ற உண்மையினை சங்க கால மொழி அமைப்பை அறிவோர் உணர வேண்டும்.

1. 'சை'கார முதன் மொழிச் சொற்கள் பரி பாடலிலும், மணிமேகலையிலும் வந்துள்ளன. அச் சொற்கள் அனைத்தும் பிறமொழிச் சொற்களே. **சையம்** 'மலை' (பரி. 11 . 14); **சைவம்** (மேகலை. 27 . 87); **சைமினி** (மேகலை. 27 . 82) போன்றன.

2. 'ய'கரத்தின் பின்வரும் 'த'கரமெய் 'ச'கர மெய்யாக மாறியுள்ளது. (Palatalisation). **ஆய்த்தி** (கலி. 208 . 9) > **ஆய்ச்சி** (கலி. 106 . 31 ; சிலம்பு. 15 . 206); **நகைத்தி** 'சிரிப்பை உடையவள்' (சிலம்பு. 23.4)> **நகைச்சி** (சிலம்பு 12 . 1 . 56) முதலியன.

3. தன்மை ஒருமை இடப்பெயர் வடிவமான 'யான்' (தொல். 647); புறம் 1 . 9 . 7; குறுந் 6 . 4) 'நான்' என்று மாறியுள்ளது. (பரி. 6 . 87; சிலம்பு 29 . 24; மேகலை. 17 . 45). இது 'நாம்' என்ற பண்மைச் சொல்லிற்கு ஏற்ப ஒப்புமையாக்கத்தால் உண்டாக்கப்பட்ட வடிவமாகும்.

4. பலர் பால் பெயர் விகுதியான 'ர'கர மெய் யிற்குப் பிறகு 'கள்' என்ற மற்றொரு விகுதி சேர்க் கப் பட்டுள்ளமையும் வளர்ச்சியே ஆகும். ஏனெ னில் 'ரக'ர ஈற்றுப் பலர் பால் பெயர்கள் சிறப்பு ஒருமையைக் (சான்று : **காதலர்** குறுந். 4 . 3; **தலைவர்** பத்து. 5 . 20) குறிக்கத் தொடங்கியதால் பன்மையைக் குறிக்க 'கள்' விகுதியைச் சேர்க்கத் தலைப்பட்டனர். எனவே 'இலக்கண மாற்றத்தால்' (grammatical change) ஏற்பட்ட மாற்றமேயாகும். இதனால் வேறு உயர்திணைப் பெயரிலும் 'கள்' விகுதியைப் பயன்படுத்த ஆரம்பித்தனர். **அரசர் கள்** (கலி. 25 . 3); **ஐவர்கள்** (கலி. 26 . 6); **கேளிர் கள்** (கலி. 149 . 8); **பூரியர்கள்.** (கிறள். 919); **சிறுமியர்கள்** (சிலம்பு. 17 . 282); **வாளிகள்** 'வாளை உடையவர்கள்' பரி. 9 . 54); **நோன்பிகள்** (சில. 10 ; 124); மேகலை 3 . 75) போன்றன.

6. 'எனக்கு' என்பது 'எற்கு' என்றும் (கலி. 82 . 69; பரி. 20 . 81); 'நினக்கு' என்பது 'நிற்கு' என்றும் (மேகலை 10 . 13) மாறியுள்ளன. ஆனால் இம்மாற்றம் பிற்காலத்தில் நிலைபெறாமல் போய் விட்டது.

6. நிகழ்கால இடைநிலையான 'கின்று', கிறு என்பன பரிபாடலில்தான் முதன் முதலில் வந் துள்ளன. இதன் தோற்றம் பற்றி கருத்து வேறு பாடு உள்ளது. **சேர்க்கின்ற** பரி. 22 . 35); **ஒச ளிக்கின்ற** (சிலம்பு 14 . 125); **ஊர்கின்ற** (சிலம்பு 7 . 35 . 2) **ஆள்கின்றோர்** (மேகலை 29 . 299) முதலியன.

7. 'வரை' என்ற பொருளில் 'காறும்' என்பது பரிபாடலில் வந்துள்ளது. ஆனால் இதன் வரலாறு தெரியவில்லை. சான்று : **ஏழ்காறும்** 'ஏழ்வரை' (பரி. 11 . 120); **வருங்காறும்** 'வரும்வரை' (சிலம்பு. 14 . 22). ஏனைய இலக்கியங்களில் **அளவை** என்ற சொல் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. **அணியும் அளவை** (ஐங். 396); **ஆரும் அளவை** (புறம். 376 . 5) முதலியன.

(8) 'நியமப் பொருளை'க் குறிக்க (Condt-ional) வினைமுற்றிற்குப் பின்னர் 'ஆயின்' சேர்ப்பது பெரும்பான்மையான வழக்கு. இறக்குவை ஆயின் (ஐங். 301.3); அகன்றனர் ஆயின் (அகம். 69.12) முதலியன. கலித்தொகையில் 'ஏல்' பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. சான்று: உண்டேல் (கலி. 38); அறிவேனேல் (சிலம்பு. 7. 10.4) முதலியன.

கலித்தொகையும், பரிபாடலும் ஏனைய நூல்கள் தோன்றிய காலத்தே தோன்றியவை என்றால், வேறு கிளைமொழிக் கூறுகள் அவற்றில் கலந்துள்ளன என்று கொள்ள வேண்டும். சங்க இலக்கியம் முழுமையும் பார்க்கும்போது இலக்கியக்கிளை மொழியினின்று (literary or standard dialect) மாறுபட்ட வேறு சில கிளை மொழிகளும் இருந்திருக்க வேண்டும் என்று எண்ண இடம் உள்ளது. ஏனென்றால் சங்க இலக்கிய மொழி அமைப்பிடையே காணப்படும் சில வேறுபாட்டை வரலாற்று நிலையில் விளக்க முடியாது.

(1) 'செய்', 'செயின்' என்ற இருவகை வினை எச்சமும் சென்னைப் பல்கலைக் கழகப் பேரகராதியில் கொடுக்கப்பட்ட 9, 10, 11, 12 ஆகியவற்றில் அடங்கும் வினைகள் (கேள், கல், திர், நட போன்றவை) 'செய,' 'செயின்' என்ற இருவகை வினையெச்சத்திலும் 'ப'கரம் பெற்று வருதலைப் பழந்தமிழின் ஒரு பொதுப் பண்பாகக் கூறலாம். கேட்ப (புறம். 44.8); கற்ப (பத்து. 7.230); ஆர்ப்ப (குறுந். 15.1); எடுப்ப (புறம். 254.2) என செயவென் எச்சம் பகரம் பெற்று வந்துள்ளன. சங்க இலக்கியத்தில் சிறுபான்மை 'க'கரம் பெற்று வந்துள்ளது. சான்று: இருக்க (புறம். 315.5); பறக்க (பத்து. 6.231); நடக்க (நற். 384.8); உரைக்க (மேகலை. 6.205) முதலியன. இவ்வாறே 'செயின்' வினையெச்சத்திலும் காணலாம். சான்று: கேட்பின் (புறம். 89.8; [குறுந். 94.4);] கிடப்பின் (குறுந். 370.3); பசப்பின் (நற். 161.1) என்பன போன்ற பெரும்பான்மை வழக்குக்கு மாறாக, கேட்கின் (ஐங். 81); கரங்கின் (புறம். 1.8); கழிக்கின் (ஐங். 415) முதலியன 'க'கரம் பெற்று வந்துள்ளன. கலித்தொகை, பரிபாடல், குறள் முதலிய பிற்கால இலக்கியங்களிலும், இடைக்கால இலக்கியத்திலும் 'க'கரமெய்யே மிகுதியாகப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

(2) நியதிப் பொருளுக்குரிய இணையெச்ச வாய்ப்பாடு 'செயின்' என்பதே பழந்தமிழில் பெரும்பான்மையாக வந்துள்ளது. 'செய்தாய்' என்ற புதிய வாய்ப்பாடு அருகிக் காணப்படுகிறது. கண்டால் (புறம். 390.25); மடுத்தால் (பரி. 20.42); உண்டால் (கலி.); பெற்றால் (குறள். 338); புணர்ந்தால் (சிலம்பு. 7.2.2).

இடைக்கால இலக்கியங்களில் இவ்வாய்ப்பாடு நிறையப் பயிலப்பட்டிருந்தும் இவ்வாய்ப்பாட்டைப் பற்றி வீரசோழியம், நேமிநாதம், நன்னூல், இலக்கண விளக்கம் ஆகியவற்றின் ஆசிரியர்கள் குறிப்பிடாதது வியப்பாகவே உள்ளது.

(3) எதிர்மறை வினையெச்ச வாய்ப்பாடாகப் பழந்தமிழில் பெரும்பான்மையாக வருவது 'செய்யாது' என்னும் வாய்ப்பாடாகும். சான்று:

வராது (குறுந். 65.4); காணாது (நற். 43.10); செய்யாது (பத்து. 6.490); முதலியன. அருகிய வழக்காக 'செய்யாமல்', 'செய்யாமை' என்ற வாய்ப்பாடும் காணப்படுகிறது. வழாஅல் ஓம்பல் (தொல்) தொய்படாமல் (பத்து. 10.365); காணாமல் (39.41); தெருளாமல் (கலி. 38.17); நாணாமல் (பரி. 20.74); செய்யாமல் (குறள் 101); நெகிழாமல் (சிலம்பு. 1.161); அறியாமல் (மேகலை. 26.21); எஞ்சாமை 'எஞ்சாது' (பதிற்று. 90.4; புறம். 120.8); அறியாமை (புறம். 386.5) முதலியன.

'மல் என்பது எதிர்மறையைக் குறிக்கும் சொல்லாக வட திராவிடமான குறுகிலும் (Kurukh) மால்டோவிலும் வழங்கப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இடைக்கால இலக்கியத்தில் இதன் பயிற்சி மிகுதியாக அமைந்திருந்தும், மேலே குறிப்பிடப் பெற்ற இலக்கண ஆசிரியர்கள் இவ்வடிவத்தைப் பற்றிப் பேசவில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

(4) 'ச'கர முதன் மொழிச் சொற்கள் பழந்தமிழில் அருகிய வழக்காக அமைந்துள்ளது முன்னரே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அதற்குரிய காரணம் இலக்கியக் கிளை மொழியில் வேறு சொற்கள் கையாளப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்றே நினைக்க வேண்டியுள்ளது. சான்றாக,

சக்கை — கோது (புறம். 114.4)

சக்கை — பலவு (குறுந். 373.5; புறம். 109.5); ஐங். 216.3; நற். 102.5; சில. 11.84).

சரக்கு — பண்டம் (புறம். 10.22; பத்து. 6.593; 6.593; 9.211).

சரடு — வம்பு (பதிற்று. 19.9; பத்து. 6.514).

சமட்டி — மத்திகை (பத்து. 5.59).

சந்து, சந்தனம் — சாந்து (பதிற்று. 42.11; பத்து. 10.226; பரி. 8.97)

சந்தனக் கட்டை — ஆரம் (புறம். 152, ஐங். 254; அகம் 22; பத்து. 3.116; பரி. 9.28).

சங்கால மொழியமைப்பு:

மொழி வரலாற்று ஆராய்ச்சிக்கு, ஒரு கால மொழியை அறிந்து கொள்ளற்கு, அக்காலத்தில் எழுந்துள்ள நூல்களை மட்டிலும் அறிந்தால் போதாது என்பர் மொழியியலார். ஏனெனில் எந்தக் கால இலக்கியமும் அக்கால மொழித் தன்மையின் முழுமையைக் காட்டிவிடும் என்று சொல்ல இயலாது. மொழியின் முழுத் தன்மையைக் காட்டுவது நூலாசிரியரின் வேலையும் அன்று. அவன் தான் எடுந்துக் கொண்ட பொருளுக்கேற்ற சொற்களையே நூல் எழுதப் பயன்படுத்துவான். அப்பொழுதுதான் அந்நூலைப் பெரும்பான்மையோர் படித்து இன்புற முடியும். எனவே ஒரு கால மொழியை முழுமையாக அறிந்துகொள்ள, அக்காலத்திற்கு முன்னுள்ள நூல்களையும், பின்னுள்ள நூல்களையும் ஒப்பிட்டு அம்மொழிக்கே உரிய பழைய கூறுகள் ஏதாயினும் உள்ளனவா என்பதை அறிந்து, அக்கூறுகளும் ஆராய எடுத்துக் கொண்ட கால மொழியில் பேச்சு வழக்கில் வழங்கி இருக்க வேண்டும் என்று கொள்ள வேண்டும். இல்லையெனில் மொழிவரலாற்றை விளக்க முடியாது. பொதுவாக மொழி வளருவது 'பரிணும வளர்ச்சியி'லும் (evolution), 'கடன் வாங்கலா'லும் (diffusion) என்பர் வரலாற்று மொழியியலார். ஆகையால் மொழியின் பழைமைக் கூறுகள் பிற்காலத்தில் திடீரென்று தோன்றியது என்பது வரலாற்றுக்குப் பெரிதும் பொருந்தாது. இம் முறையில் சங்க கால மொழியைப் பற்றி ஓரளவு மேலும் அறிந்து கொள்ள திராவிட ஒப்பிலக்கணத் தோடும், இடைக் காலத் தமிழோடும் ஒப்பிட்டுக் காண்போம்.

1. 'சரக்கு', 'சட்டி', 'கல்கி' முதலிய சகர முதன் மொழிச் சொற்கள் திராவிட மொழிச் சொற்களே. அவை தேவாரம், திருவாய் மொழி போன்ற இடைக்கால இலக்கியங்களில் தாம் முதன் முதல் பயன்படுத்தப்பட்டிருப்பினும் (அப்பர் தேவாரம் - சரக்கு, சட்டி: 6.52; 8.1 சட்டி - பெரியாழ்வார் திருமொழி) சங்ககால மொழியில் பேச்சு வழக்கில் அவை இருந்திருக்கவேண்டும்.

2. முன்னிலைப் பன்மையைக் குறிக்கும் வடிவம் 'நீம்' என்பதே. அது பழந்தமிழில் இடம் பெறவில்லை. ஆனல் 'நீம்' என்பது சீவக சிந்தாமணியிலும் (1932.3); 'நீங்கள்' என்று இரட்டைப் பன்மை வடிவாக அப்பர் தேவாரத்திலும் (4-45-7) வந்துள்ளதால், பழந்தமிழ்க் காலத்திலும் அச் சொல் கொச்சை வழக்காகக் கருதப்பட்டு பேச்சு வழக்கில் இருந்திருக்கலாம்.

3. 'கன்' என்பது ஆண்பால் விகுதியாக இரண்டு சொற்களில் ∴சிறுக்கன்; முதுக்கன் - தொல் திராவிடத்தில் உள்ளது. பழந்தமிழில் அவ் விரு சொற்களும் முறையே சிறுவன், முதியன் என்றே வழங்கி வந்துள்ளன. ஆனல் பெரியாழ்வார், திருமொழியில் 'சிறுக்கன்' என்ற சொல்லைக் கையாண்டுள்ளார். எனவே, பழந்தமிழிலும், பேச்சு வழக்கிலாவது அச்சொல் வழங்கி இருக்க வேண்டும்.

4. மொழிக்கு இடையில் வரும் 'ய'கரம் தொல் திராவிடத்தில் சில சொற்களில் 'ச'கரமாக இருந்திருக்கவேண்டும் என்பர் ஒப்பிலக்கணத்தார். பெயர் என்ற சொல்லின் பழைய வடிவம் ∴பெசர் என்றே இருந்திருக்க வேண்டும். அவ்வாறே 'உயிர்' என்பது 'உசிர்' என்றும்; 'இயை' என்பது 'இசை' என்றும் இருந்திருக்க வேண்டும் என்பர். 'உசிர்', 'இசை' போன்ற சொற்கள் இடைக்கால நூல்களில் காணப்படுகின்றன. வீரசோழிய உரை ஆசிரியரும் இலக்கியப் பயிற்சி அடிப்படையில் 'யக'ர மெய் 'ச'கர மெய்யாக மாறும் என்று கூறி, 'உசிர்' போன்ற சொற்களை எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

எனவே, பழைய 'ச'கரமே இடைக்காலத்தில் சில இடங்களில் வழங்கியதை அறியலாம்.

இவற்ருல் சில மொழிக் கூறுகள் காலத்தால் பழைமை உடையதாயினும், சில காலத்தில் இலக் கிய வழக்குச் சொல்லாகக் கருதப் பெருமல், பிற் காலத்தில் மீண்டும் இலக்கிய வழக்குச் சொற் களாக ஏற்கப் பெறும் நிலையை அடைகின்றன. இன்னும் ஒரு காலத்தின் வளர்ச்சியை அக்காலத் தார் கொச்சை மொழியாக நினைக்க, பிற்காலத் தார் அதை இலக்கிய வழக்காக ஏற்றுக் கொள் வதும் உண்டு. இவை மொழியில் இலக்கிய வழக்காக ஏற்றுக் கொள்வதும் உண்டு. இவை மொழியில் இலக்கியக் கிளைமொழி காலத்திற்குக் காலம் மாறுபடுவதையும் உணர்த்துகிறது.

சங்க இலக்கிய மொழி அமைப்பில் இலக்கியப் பொதுமொழி உண்மையும், கிளை மொழிகள் சில வும் வழங்கப் பெற்றிருக்கலாம் என்ற உண்மையும், சங்கத்தமிழ்ப் பொதுப் பண்புகளும், சிறப்புப் பண்புகளும் இக் கட்டுரையில் ஓரளவு உணர்த்தப் பட்டுள்ளன.

[காரைக்குடி தமிழ்ச் சங்கத்தில் ஆற்றிய சொற் பொழிவினை அடியொற்றி இக்கட்டுரை எழுதப் பெற் றுள்ளது.]

துணை புரிந்த நூல்கள்.

1. Meenakshisundaram T. P. 1965 : A history of Tamil Language—Poona.
2. Ramaswami Aiyer, L. V., 1938 : 'Morphology of old Tamil Verbs' Anthropos. 33.
3. Shanmugam S. V. 1967 : 'Naccinarkkiniyar ' Conception of Phonology' Annamalai Nagar,
4. ,, ,, 1969 a. : 'Inflectional increments in Dravidian' - (Dravidian Linguistics Seminar Papers) Annamalai Nagar.
5. ,, ,, 1969 b. : 'A Modern evalution of vi : raco : liyam', JAU XXVI 65-78
6. ,, ,, 1969 c. : இடைக்கால இலக்கணங்கள்: நேமிநாதம் "தமிழ்ப்பொழில் 52-132-148.
7. ,, ,, 1970 : "Some Problems in Old Tamil Phonology'-Indo-Iranian Journal XIII Pt. I
8. ,, ,, F : 'Noun Morphology of Dravidian' (forth coming - to be published by Annamalai 'Varsity.
9. Thinnappan S. P. 1969 : "Do. Type interrogatives in Dravidian" (Mimeographed)- Paper presented in the Seminar on Dravidian Lingustics II (1969) Annamalai Nagar.
10. வெள்ளை வாரணன் க. : இலக்கிய வரலாறு தொல்காப்பியம். அண்ணுமலைநகர்.

———



ஆராய்ச்சி - தமிழ் இதழ்

- துருபினிக்கோவா

[ஆசியா-ஆப்பிரிக்கா என்னும் ருஷ்ய மொழி ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகையில் வெளிவந்துள்ளது.]

ஒன்றரை ஆண்டுக் காலமாகத் திருநெல்வேலி நகரிலிருந்து (தமிழ் நாடு) மூன்று மாதத்திற்கு ஒரு முறையாக "ஆராய்ச்சி" பத்திரிகை வெளி வருகிறது. அதன் ஆசிரியர் பிரபல தமிழ் இலக்கிய ஆய்வாளரான திரு. வானமாமலையின் சொற்களின்படி, பத்திரிகையின் குறிக்கோள் இந்திய மக்களின் கலாச்சாரத்தை, முக்கியமாகத் தமிழர்களின் கலாச்சாரப் பிரச்சினைகளை, எடுத்துக் காட்டுவதுதான்.

பிரபல ஆராய்ச்சியாளர்களான திருவாளர்கள் A. V. சுப்பிரமணிய அய்யர், மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி இவர்களுடன் இளம் ஆராய்ச்சியாளர்களும் 'ஆராய்ச்சியில்' ஆர்வத்துடன் பங்கு கொள்கிறார்கள்.

'ஆராய்ச்சியின்' நான்காவது இதழில் லெனின் நூற்றாண்டு விழாவிற்காக சிறப்பாக எழுதப்பட்ட விஷயங்கள் இடம் பெற்றுள்ளன. இவைகளில் விஞ்ஞானத்தைப் பற்றிய லெனினது கருத்துக்கள், தேசிய விடுதலைப் போராட்டத்தின் பிரச்சினைகள், இந்தியாவின் வளர்ச்சிகளைப் பற்றிய லெனினது சிந்தனைகள், காணப்படுகின்றன.

நாற்பதுக்கும் மேற்பட்ட ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் முதல் இதழ்களில் பிரசுரிக்கப்பட்டுள்ளன.

முதல் தமிழ் காவியமான சிலப்பதிகாரத்திற்கும் நாடோடி இலக்கிய மரபிற்குமுள்ள சம்பந்தத்தைப் பற்றிய திரு. நா. வானமாமலையின் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரை சுவையாக உள்ளது.

"இந்தியத் தத்துவ மரபும் பாரதியும்" என்ற திரு. வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தியின் கட்டுரை கவனத்தை ஈர்ப்பதாக இருக்கிறது. உண்மையிலேயே தற்காலத் தமிழ் இலக்கியத்தின் நிறுவனராகக் கருதப்படும், இச்சிறந்த கவியின் வேதாந்த தத்துவக் கருத்துக்களின் சாரத்தை எடுத்துக்காட்ட ஆசிரியர் முயன்றிருக்கிறார்.

பாரதியின் வேதாந்தப் பாட்டுக்களை சரியாகப் புரிந்து கொள்வதற்கு, கட்டுரை ஆசிரியர் சரியாகக் கூறியுள்ளபடி, பாரதி வேதாந்தக் கருத்துக்களைப் பழைய இந்திய ஆன்மிக வாதக் கருத்துக்களிலிருந்து எடுத்துக் கொண்டாலும் அவர் அவைகளை தன்னுடைய கால அத்தியாவசியப் பிரச்சினைகளுடனும் வரப்போகும் மாறுபட்ட நவயுகத்துடன் சம்பந்தப் படுத்தினார் என்பதை ஞாபகத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

மற்றொரு கட்டுரையின் ஆசிரியர் முற்போக்கு அறிஞர் திரு. பலராம மூர்த்தி. "இந்தியத் தத்துவ மரபைப் பற்றிய மார்க்சீயக் கண்ணோட்டம்" என்ற தலைப்பில் பொருள்முதல் வாதத்தின் நிலையிலிருந்து வேதம், உபநிஷதம், கீதகோவிந்தம் இவைகள், இந்தியத் தத்துவ ஞானிகள், வெவ்வேறு காலத்தைச் சேர்ந்த கவிகள் இவர்களுடைய உலகக் கண்ணோட்டத்தை எப்படிப் பாதித்துள்ளன என்பதைக் காண்பிக்கிறார்.

லோகநாயகி நன்னித்தம்பியின் ஆராய்ச்சியான "சோழர் காலத்துக் கல்வி' சுவையானது.

11, 12-வது நூற்றுண்டுகளில் தென்னிந்தியா வில் கலாச்சாரம் எவ்வளவு உயர்ந்த நிலையை எட்டியிருந்தது என்பதைப்பல கல்வெட்டுச் சான்று களுடன் ஆசிரியர் காண்பிக்கிருர். தென்னிந்தியா வின் தேசிய சிறுபான்மையினரின் வளர்ச்சியைப் பற்றிய பிரச்சினைகளுக்கு இதழில் முக்கிய கவனம் செலுத்தப்பட்டுள்ளது. அண்ணுமலைப் பல்கலைக் கழக ஆராய்ச்சி மாணவர் திரு. கோ. சுப்பையா வின் கட்டுரையில் “கோட்டா” மக்களின் பழக்க வழக்கங்கள் விவரிக்கப்பட்டுள்ளன. திரு. சுப் பையா சில மாதங்கள் இந்த வகுப்பினரின் மத்தி யில் வசித்து அவர்களுடைய சடங்குகளை, மலை வாசிகளின் கலப்பற்ற சுய மரபுகளைக் கவனித்து வந்தவர். தொடர்ந்து வந்துள்ள இதழ்களில் தேசிய சிறுபான்மையினரின் மானிட இயலைப் பற்றிய ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் வெளிவந் துள்ளன. இது மிகவும் முக்கியமானதும், இந்திய ஆராய்ச்சியாளர்களுக்கு இந்தப் பிரச்சினையின் மீது வளர்ந்து வரும் அக்கறையைக் காட்டுவதும் ஆகும்.

சோவியத் இந்திய இயல் அறிஞர்களான லெவினின் “பழைய இந்தியாவும் மத்திய ஆசியா வும்”, கோமரோவின் “லெனினும் இந்தியாவும்” என்ற கட்டுரைகளை இந்தியர்களுக்கு “ஆராய்ச்சி” இதழ் அறிமுகப்படுத்தியுள்ளது.

புதிய விஞ்ஞானப் பத்திரிகையான “ஆராய்ச்சி” யின் தோற்றம் — தென் இந்தியாவின் கலாச்சார வாழ்வில் ஒரு பிரதான நிகழ்ச்சியாகும்.

கோதானம், பூதானம், சிரமதானம், கன்னிகாதானம் போன்ற பலவகைத் தானங்களைக் குறித்து இன்று நாம் கேள்விப்படுகின்ருேம். ஆனுல் இப்பொழுது நாம் கேள்விப்படாத தானம் ஒன்று தமிழகத்தில் பல நூற்றுண்டுகளுக்கு முன்னர் வழக்கிலிருந்து வந்துள்ளது.

அக்காலத்தில் ஓலைச் சுவடிகளில் நூல்களை எழுதவும், எழுதிய நூல்களைப் பிரதி செய்யவும் பல நாட்களாகும். எழுதுவதையே தொழிலாகக் கொண்டவர்கள் ஓலைச் சுவடிகளைப் பிரதி செய்யும் வேலை யில் ஈடுபட்டு வந்தார்கள். இவர்களுக்கு வாழ்க்கைத் தேவைக்குரிய பொருளை இதன் மூலம் பெற்று வந்தார்கள். ஆகையால் பொருள் வளம் படைத்தவர்களே சுவடிகளை வைத்துக் கொள்ள முடியும்.

சமண சமயத்தைச் சார்ந்த செல்வர்கள் தங்கள் சமய நூல்களை யும், இலக்கியங்களையும் தக்கவர்களைக் கொண்டு பல பிரதிகள் எழுதி வைத்துக் கொள்வார்கள். தங்கள் வீடுகளில் திருமணம் போன்ற மங் கல நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறும் பொழுது அறிஞர்களுக்கு அச்சுவடிகளைத் தானமாக வழங்குவார்கள். இதற்கு ‘சாஸ்திர தானம்’ என்று பெயர். சமணர்கள் அறிவின்மீது கொண்டிருந்த, பற்றினை இத்தானம் எடுத் துக் காட்டுகின்றது.

ஆதாரம் : 19ம் நூற்றுண்டில் தமிழிலக்கியம்.
மயிலை. சீனி. வேங்கடசாமி.

எழுதியவர் ; சிவம்.

திணைக் கோட்பாட்டின் சமூக அடிப்படைகள்

[திணைக் கோட்பாட்டின் சமூக அடிப்படைகள் - என்ற இக்கட்டுரை, நமது பண்பாட்டு வரலாற்றிற்கும், இலக்கிய வரலாற்றிற்கும் மிகவும் முக்கியமானதோர் ஆராய்ச்சியாகும். திணைக் கோட்பாட்டை புவியியல் பிரிவுகளோடு ஒப்பிட்டு, ஒவ்வோர் புவியியல் பிரிவோடும் ஒவ்வோர் இலக்கிய மரபை இணைத்து சில ஆய்வாளர்கள் ஆராய்ச்சி நடத்தியுள்ளார்கள். ஆனல் சங்க காலத் தமிழகத்தின் சமுதாய வளர்ச்சிநிலைகளை ஒரு வழிப் போக்கான (unilateral development) சமுதாய வளர்ச்சி விதியின் அடிப்படையிலும், அதே விதியின் செயல்பாடு ஒவ்வொரு புவியியல் சூழலுக் கேற்ற முறையில், அச்சூழலை தம் வாழ்க்கைக்கு ஏற்றபடி மாற்றியமைத்துக் கொள்ள மனிதர் பயன்படுத்திய உற்பத்தி சக்திகளோடும், அறிவியல் திறமையோடும் தொடர்புள்ளது என்பதையும், இவ்விரண்டு சக்திகளிலுள்ள வேறுபாட்டால், ஒவ்வொரு புவியியல் பகுதியிலும் வளர்ச்சி விகிதம் வேறுபட்டிருப்பதையும், ஒரே காலத்தில் வேறுபட்ட நிலைகளில் காணப்படும் பண்பாடுகளையே திணைகளாக, இலக்கிய மரபுகளாகத் தொல்காப்பியர் அமைத்தனர் என்பதையும் இவ்வாசிரியர் மார்க்சிய வெளிச்சத்தில் நிரூபிக்கிருர். ஒரு வழிப் போக்கான சமுதாய வளர்ச்சிக்கும், ஒரே காலத்தில் சமத்துவமான வளர்ச்சி வேகத்தால், வெவ்வேறு பண்பாட்டு நிலைகளில் இருக்கும் சமுதாயங்கள் இருப்பதற்குமுள்ள தொடர்பை விளக்குகிருர். திணைக் கோட்பாட்டை இத்தகைய முறையியலைக் கையாண்டு ஆராய்வது மிகக் கடினமான முயற்சியே. அதனை இவ்வாசிரியர் நன்ருகவே செய்துள்ளார். - ஆசிரியர்]

0 : 1. தற்பொழுது நமக்குக் கிடைக்கும் மிகவும் தொன்மையான தமிழ் இலக்கியம் சங்க இலக்கியம் எனக் குறிப்பிடப்படுகிறது.[1] இந்த இலக்கிய நூல் தொகுதிகள் இரண்டு செய்யுள் தொகை நூல்களாகத் தொகுக்கப்பட்டு எட்டுத் தொகை, பத்துப்பாட்டு என்று அழைக்கப்படுகின்றன. இவை ஏறத்தாழ கி. பி. 100 லிருந்து கி. பி. 250 வரையுள்ள காலத்தைச் சார்ந்தவை என்று பொதுவாகக் கருதப்படுகின்றன.[2] வடமொழிக் கலப்பில்லாத, மிகவும் தொன்மை வாய்ந்த, இந்திய இலக்கியமான இவைகளின் இலக்கிய மரபுகள் முற்றிலும் தனிப்பட்ட போக்கில் அமைந்துள்ளன. இதன் காரணமாகவே இந்தியப் பண்பாட்டியல் ஆரியரல்லாத - ஆரியருக்கு முற்பட்ட போக்கினை விவரிக்கும் அறிஞர்களின் ஆய்வுக்குரிய பொருளாக இது இலங்குகிறது.[3]

0 : 1 : 1. இந்நூல்களின் இலக்கிய மரபுகள் இலக்கண நூலான தொல்காப்பியத்தில் வரையறுக்கப்பட்டுள்ளன. சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும் வடிவத்திற்கும் உள்ளடக்கத்திற்கும் இந்நூலின் மூன்ருவது இயலில் விதிகள் வகுக்கப்பட்டுள்ளன.[4] இந்நூலின் காலம் பற்றிக் கருத்து மாறுபாடுகள் ஆய்வாளரிடையே இருப்பினும் கி. பி. 5ம் நூற்ருண்டின் பிற்பகுதியைச்சார்ந்தது என்ற வையாபுரிப் பிள்ளையின் கருத்தோடு நாம் உடன்படலாம்.[5] தமிழ் இலக்கியக் கொள்கைகளிலும் மொழியியல் நடைமுறை பற்றிய விதிகளிலும் ஆதாரபூர்வமான நிபுணராகவும், இலக்கிய வடிவங்களைப்போதிக்கும் மூலகர்த்தாவாகவும் தொல்காப்பியர் கருதப்படுகிருர்.

0 : 2 சங்க இலக்கியமானது அகம், புறம் என்ற பொருள் பாகுபாட்டினை உடையது. இதில் அகமானது களவு கற்பு ஆகிய அன்பு வாழ்க்கையினைப்பற்றியும், புறமானது போரையும், காதலல்லாத பொருள்களைப்பற்றிய செய்திகளையும் கூறுகின்றன. இப்பொருள் பாகுபாடுகள் மேலும் அவை தொடர்பான உட்பாகுபாட்டினைக் கொண்டுள்ளன. காதலையும் போரையும் குறித்த செய்திகள் ஐவகை பூகோளரீதியான நிலப்பிரிவுகளோடு தொடர்புடையன. குறிப்பிட்ட காதல் அல்லது போர் நடவடிக்கைகள் ஒரு குறிப்பிட்ட நிலப்பகுதியின் இயல்பாகச் சித்தரிக்கப்படுகின்றன. குறிப்பிட்ட நிலப்பகுதிகளும் அவற்றின் ஒழுக்க வடிவங்

களும் அந்தந்த நிலப்பகுதிகளுக்கே உரித்தான மலர்களின் பெயரால் அழைக்கப் படுகின்றன.

1:1 செய்யுள் மரபுகளை ஆராயும் பொழுது தொல்காப்பியர் காதல், போர் குறித்த குறிப்பிட்ட ஒழுக்கவடிவங்களுடனும், அது தொடர்பான நிலப்பகுதிகளுடனும், தொடர்புடைய இலக்கிய மரபுகளை விவரித்து ஆராய்கிறார்.[6] அவர் காலத்தில் வழக்கில் இருந்த செய்யுள் வழக்கைக் கருதி அவர் ஏறுமுகமான முக்கியத்துவம் கொண்ட ஒவ்வொரு நிலப்பகுதிக்கும் உரித்தான (அ) பூ பௌதிக அம்சங்கள் (ஆ) மலர்கள் விலங்கினங்கள், பொருளாதார வாழ்க்கை, சமயம், உணவுமுறை, (இ) ஒவ்வொரு நிலப்பகுதிக்கும் உரிய ஒழுக்கவடிவங்கள், ஆகியவைகளை விவரிக்கிறார். காதல், போர் பற்றிய ஒழுக்கவடிவங்களை இலக்கண ஆசிரியர்கள் தொகுத்து அமைத்துக் கூறுவது, ஒரு குறிப்பிட்ட வகையான நடத்தை விதிகளை ஒவ்வொரு நிலப்பகுதிக்கும் நிர்ணயப் பதனை வெளிப்படுத்துகிறது.

1:1:1 கிழ்காணும் அட்டவணைகள் நிலப்பகுதிகளையும் அவைகளுக்குரிய மலர்களையும்; உரிய ஒழுக்க முறைகளையும் சுட்டிக் காட்டுகின்றன.

அகவாழ்க்கைக்கு உரியவை

நிலப்பகுதி	மலர்	ஒழுக்க வடிவங்கள்
1. மலை, குன்று,	குறிஞ்சி	புணர்தலும், புணர்தல் நிமித்தமும்.
2. மேய்ச்சல் நிலங்களும் புல் தரை சமவெளி களும்	முல்லை	தொலைவிலுள்ள கணவனைப் எதிர்நோக்கி பொறுமையுடன் மனைவி இருத்தலும், அது தொடர்பான செய்திகளும்.
3. வேளாண்மை நடக்கும் ஆற்றங் கரைப் பகுதி	மருதம்	பரத்தை வீட்டிற்கு சென்று வந்த கணவனுடன் மனைவி ஊடுதலும், அது தொடர் பானவைகளும்.
4. கடற்கரை	நெய்தல்	பிரிவு குறித்து வருந்தி இருத்தலும் அது தொடர்பானவை களும்
5. பண்படுத் தப்படாத வறண்ட நிலம்	பாலை	குடும்பத்திலிருந்து பிரிந்து இருத்தல்.

புறவாழ்க்கைக்கு உரியவை

நிலப்பகுதி	மலர்	போர் செயல்கள்
1. மலை	வெட்சி	ஆநிரைகளை கவர்தலும் கவர்ந்து சென்றவற்றை மீட்டலும்.

ஆநிரைகளை மீட்கும் செயல் சில வேளைகளில் தனியாகக் கருதப்பட்டு கரந்தைப் பூவினால் குறிப்பிடப்படும்.

நிலப்பகுதி	மலர்	போர் செயல்கள்
2. மேய்ச்சல் நிலம்.	வஞ்சி	குடியிருப்பைப் பாதுகாத்தலும், தாக்குதலும்.
3. வேளாண்மை நிலம்.	உழிஞை	கோட்டைகளைப் பாதுகாத்தலும் தகர்த்தலும்.

குடியிருப்புகளையும் கோட்டைகளையும் பாதுகாப்பவர்களின் செயல், சில வேளைகளில் தனியாகக் கருதப்பட்டு இதற்குரியதாக நொச்சிப்பூ குறிப்பிடப்படும்.

நிலப்பகுதி	மலர்	போர் செயல்கள்
4. கடற்கரைப் பகுதி	தும்பை	இறுதிவரை போராடுதல்.
5. வறண்ட பகுதி	வாகை	வெற்றி.

1:2 ஒவ்வொரு நிலப்பகுதியையும் ஒரு குறிப்பிட்ட ஒழுக்க முறையுடன் தொடர்பு படுத்தும் மரபானது சங்க இலக்கியங்களிலும் காணப்படுகிறது. (அகம் 274, நற்றிணை 142, சிறுபாணாற்றுப்படை 11, 29-31, 286, மலைபடு கடாம் 330, 335, மதுரைக் காஞ்சி 270. 285, 300-1, 314, 326)

1:3. இந்தக் கருத்தினைக் கூறும் குறியீடாய்த் திணை என்னும் சொல் விளங்குகின்றது. தொல்காப்பியரைக் குறித்த அளவில் இந்தச் சொல் குறித்து வரையறை எதனையும் அவர் செய்யவில்லை. மிக முந்திய உரையாசிரியரான இளம்பூரணர், இந்தச் சொல்லுக்குப் பொதுக் கருத்து அல்லது உள்ளடக்கம் என்று விளக்கம் கூற முற்படு

கிறுர்.[7] மற்றெரு உரையாசிரியராகிய நச்சினுர்க்கினியர் திணை என்னும் சொல்லே ஒழுக்கம் அல்லது நடத்தை என்று வகைப்படுத்திக் கூறுகின்றுர்.[8]

2:1. இம்மரபை மேற்போக்காக நோக்கினுல் கூட திணைபற்றிய கோட்பாடு சமூக-இலக்கிய உறவுகளே ஆராய்வதற்கு எத்துணை முக்கியமானது என்பது விளங்காமற் போகாது.

இம்மரபின் சமூக, புவியியல் அம்சங்களைவிட இலக்கிய மரபு அம்சமே தொல்காப்பியருக்கு மிகவும் முக்கியமானது. உரையாசிரியர்களுக்கு இம்மரபின் சமூக பாதிப்பைக் குறித்து ஆராயும் ஆர்வம் கிடையாது. இப்பிரச்சினை குறித்து மரபு வழியில் சமூகவியல் ஆய்வுகள் எதுவும் கிடையாது என்பதை தொல்காப்பிய அகத்திணை இயலின் மூன்றும் சூத்திரத்திற்கு நச்சினுர்க்கினியர் எழுதியுள்ள உரை வெளிப்படுத்துகிறது.[9] "இனி மலைக்குப் புணர்ச்சியையும் பாலைக்குப் பிரிவையும், காட்டுக்கு இருத்தலையும், கடற்கரைக்கு இரங்கலையும், பண்டையோர்கொண்டதற்குத் தொல்காப்பிய நூலிலாவது அதன் உரையிலாவது **ஏற்புடைய காரணம் காண்டல் அரிதாம்**"[10] என்ற இராகவய்யங்காரின் கூற்றை மொத்தத்தில் நாம் முழுமையாக ஏற்றுக் கொள்ள முடியும்.

2;2. ஆனுல் தற்கால ஆய்வாளர்கள் இந்த மரபின் சமூக உட்கருத்தை வெளிக் கொணரத் தவற வில்லை.

பண்டித இராகவையங்கார் ஒழுக்க முறைகள் திணைக் கோட்பாடோடு தொடர்புடையவை என்றும், ஒவ்வொரு ஒழுக்க முறையும் ஒரு நிலப்பகுதிக்குத் தேவையான தொன்று என்றும், அக்கால சமுதாயத் தேவைகளுக்கு இவ்வொழுக்க முறைகள் தொடர்புடையன வென்றும், இத்தொடர்புகளாலேயே இலக்கிய மரபுகள் தொல்காப்பியர் வருணித்த முறையில் வளர்ச்சி பெற்றன வென்றும் கூறுகிறுர்.[11]

அவருடைய ஆய்வுகள் தொடர்ச்சியான தருக்கவழிப்பட்டவையாக இல்லை. ஆயினும் இவரைப் போன்ற மரபு வழி அறிஞர்கள் சமூகவியல் ஆய்வுகளை இலக்கியத்தில் நடத்துவது குறித்து முகஞ் சுளிக்காமல் இருப்பது நமக்கு மனநிறைவை அளிக்கிறது.

2:2:1. மேற்கத்திய அறிவியல் முறைகளில் பயிற்சி பெற்ற அறிஞர்கள், திணைக் கருத்தோட்டத்தின் சமூக வரலாற்றியல் உட்கருத்தினை வெளிப்படுத்தி யுள்ளனர்.

P. T. சீனிவாச ஐயங்கார் இக்கருத்தோட்டத்தை நாகரீகத்தின் பரிணும வளர்ச்சியின் உதாரணமாகக் காண்கின்றுர். இவ்ஐவகை இயற்கை நிலப் பகுதிகளும் தமிழகத்தில் சிறிய அளவிலாவது காணப்படுகின்றன. தென்னிந்தியர்கள் ஒரு பகுதிகளிலிருந்து மற்றெரு பகுதிக்கு இடம் பெயர்ந்தனர். அவ்வாறு இடம் பெயர்ந்து செல்லும் காலையில் வெவ்வேறு பண்பாடுகளை வளர்த்துக் கொண்டனர். அப்பண்பாடுகளின் தன்மையானது அவ்விடங்களின் உற்பத்தி அளவைப் பொறுத்திருந்தது." அவருடைய கருத்துப்படி 'திணை' கண்ணேட்டமானது குன்றுகளிலிருந்தும் மலைகளிலிருந்தும் கீழே உள்ள சமவெளிப் பகுதிக்கு தமிழர்கள் பரவியதை வெளிப்படுத்துகிறது.[13] இராமச்சந்திர தீட்சிதருக்கு திணைக் கருத்தோட்டமானது தென்னிந்தியாவின் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலம் பற்றிய கருத்துக் குறிப்பாக உள்ளது. "வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் தென்னிந்தியா ஏராளமான இனக்குழு மக்களைக் கொண்டிருந்தது. அவர்களுள் ஐந்து குழுவினர் மட்டும் இப்பகுதியின் புவியியல் பிரிவுகளும் ஏற்பச் சிறப்பாக வேறுபடுத்திக் காட்டப்பட்டுள்ளனர். தமிழரது சமுதாய அமைப்பு தனிப்பட்ட இயல்புகளை உடையதாயிருந்தது. இவ்வியல்புகள் சூழ் நிலையின் சிறப்பான தன்மைகளால் உருவாயின. இதனை மானிடவியல் விளக்குகிறது. இத்தனிப்பட்ட இயல்பினுல் தான் வரலாற்று முற்காலத்தில் வேறுபட்ட ஐந்து வளர்ச்சி நிலைகளாக ஒரு காலத்தில் அவை வெளிப்பட்டன.[14]

தமிழ் இலக்கியம் பற்றிய அறிமுகக் கட்டுரை ஒன்றில் கமில் சுவலபில் இதே கருத்தை மானிடவியலாளர், வரலாற்றுசிரியர் ஆகியோரின் கலைச் சொற்களைக் கையாண்டு கூறுவதாவது.

"திராவிடற்கு முற்பட்ட தொன்மையான தமிழ் மக்கள் குன்றுகளிலிருந்தும் காடுகளிலிருந்தும் வளமான சமவெளிப் பகுதிக்கும் அல்லது வேறு கடற்கரைப் பகுதிக்கும், சென்ற வரலாற்று ரீதியான இடப்பெயர்ச்சியையும், அல்லது வேறு

வகையில் சொல்லப்போனல் புதிய கற்கால வேடர் நிலையிலிருந்து தொடங்கி இடைப்பட்ட நிலையிலுள்ள ஆட்டுமந்தை மேய்ப்பாளர் நிலையைக் கடந்து நிலைத்த வாழ்க்கையை உடைய உழவன், மீன்பிடிப்பவன் நிலைக்கு வந்த வளர்ச்சியையும் இவ்வைந்து பிரிவுகளும் வெளிப்படுத்துவது சாத்தியமே.''[15]

''ஐவகை நிலப்பிரிவுகள் மனிதன் தோற்றத்தையும் மனித இனத்தின் பண்பாட்டு வளர்ச்சியினையும் அறிய உதவுகின்றன. இதனைப் புவியியலாளர்களும் மானிடவியலாளர்களும் உணர்ந்து மிகவும் விரிவாக இப்பொருள் குறித்து அண்மையில் எழுதியுள்ளார்கள்.''[16] என்று தனிநாயக அடிகள் குறிப்பிட்டுள்ளார். மானிடவியல் அடிப்படையில் இப்பிரச்சினையை அணுகிய சிங்காரவேலு, பழந்தமிழர்களது வாழ்விடம், சங்ககாலப் பழக்கங்கள் முதலியன பற்றிய விவரங்களைத் தொகுத்துக் கூறியுள்ளார். ஆனல் பழந்தமிழரது சமுதாயத்தில், திணைக்கோட்பாட்டின் செயல்பாடு என்ன என்பதைப் பற்றி அவர் ஆராயவில்லை.[17]

சங்ககால சமுதாயம் குறித்து அண்மையில் வெளியான நூலொன்று திணைப்பாகுபாடு பற்றிய புவியியல் உண்மைகளை வலியுறுத்துகின்றது. ஆனல் இதுபற்றிய பரிணமமுறையில் அமைந்த ஐயங்காரின் விளக்கத்தை சாடுகிறது. நூலின் ஆசிரியர் ஐயங்காரின் கருத்தை மறுக்கும்போது, முற்றிலும் சுவையான விமரிசனம் ஒன்றைச் செய்கின்ருர். ''மேற்கூறப்பட்ட இப்பரிணம வளர்ச்சியானது உலக வரலாற்றின் பரந்த நிலப்பரப்புகளுக்கு அதன் மானிடவியல் அமைப்புகளுக்கேற்ப வரலாற்றிற்கு முந்திய நிலைக்குப் பொருந்தலாம். ஆயின் இக்கருத்தை குறைந்த பரப்பளவுள்ள தமிழகத்திற்குப் பொருந்துவதும், இங்கு ஏற்பட்ட எல்லாமாறுதல்களும் ஒரு குறிப்பிட்ட வரலாற்று முறையிலேயே அமைந்தவை என்பதும், முற்றிலும் பொருத்தமற்றதாகும்.''[18] பெரும் நிலப்பகுதிகளுக்குப் பொருந்தக்கூடிய விதிகள் சிறிய நிலப் பகுதிகளுக்குப் பொருந்தாது என்ற முடிவு, செயல்பாட்டுக் கொள்கை (functionalist) கொண்டவர்க்கும் கூட வியப்பினை அளிக்கும். ஏனெனில் வளர்ச்சிக்குரிய பொது விதிகளை அவர்கள் ஒதுக்கி விட மாட்டார்கள்.

2:2:3. மேற்குறிப்பிட்ட ஆய்வுகள் அனைத்தும் திணைக் கருத்தோட்டத்தைப் பொதுவாக விளக்குகின்றன. நான் ஒருவழிப்போக்கான பரிணமக் கொள்கையின் அடிப்படையினை ஒத்துக்கொள்கிறேன். இந்நிலைப்பிரிவுகளில் ஒன்ருன, மேய்ச்சல் நிலங்களைப் (முல்லை) பற்றிய ஒரு விரிவான ஆராய்ச்சியைச் செய்து, மனையாளின் நற்பண்பான, 'இருத்தல்' பற்றிய சமுகப் பொருளாதார அவசியத்தினை நிலைநிறுத்தியுள்ளேன்.[19]

அதுபற்றிய எல்லா விளக்கங்களும் ஒருவழிப் போக்கான வளர்ச்சியை வலியுறுத்தும் வண்ணம் அமைந்துள்ளன.

இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதக் கொள்கை வரையறுத்து வெளியிடப்பட்ட பின்னர், அது சமுதாய மாறுபாடுகளை விளக்கப் பயன்படுத்தப் பட்டது. அதன் பின்னர் பொருளாதார அரசியல் நிறுவனங்களில் வளர்ச்சி பற்றிய உண்மைகள் தெளிவாயின. பொருளாதார வளர்ச்சியின் பொது நெறியாகவும், வருணனையாகவும், பல கட்டங்கள் வரையறுத்துக் கூறப்பட்டன. மனித வளர்ச்சியையறியப் பயன்படுத்தப்படும் இவ்வணுகு முறைக்கு மார்க்சீயம் என்பது பெயர். மார்க்ஸ் இம்முறையை நிறுவினுர். இது வரலாற்று ஆய்வு முறைகளின் ஒருபகுதியாகிவிட்டது. வருங்காலம் பற்றி மார்க்சியத்தின், முன்னங்கூறல்களை ஒப்புக்கொள்ளாதவர்கள்கூட, அதன் அடிப்படைகளை ஒப்புக்கொள்ளுகிருர்கள். வளர்ச்சிக் கட்டங்கள் அல்லது பண்பாட்டுப் பரிணம வளர்ச்சியை அறிவியல் முறையால் நிர்மாணிப்பது வரலாற்றில் நிகழும் சமுதாயத்தின் பண்பாட்டுச் செல்வம் வளர் தினையும் வரலாற்றில் சமுதாயத்தின் அமைப்பு மாறுபடுதலையும், சரியாக வருணிக்க வேண்டுமானல், வருணனை முறையின் அடிப்படையில் இது தெளிவாக் முறைப்படுத்தப்பட வேண்டும்.[20]

இவ்வளர்ச்சிக் கட்டங்களை நமது சிந்தனையில் நிர்மாணிக்கும்பொழுது இவை ஒன்றன்பின் ஒன்று வரிசைக் கிரமமாக எழுந்தவை என்று கருதுவது இயக்கவியல் பொருள் முதல் வாதத்தை மறுப்பதாக முடியும். வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதக் கொள்கையின் முதலாசிரியர்களான மார்க்சும், எங்கல்சும், சமுக வாழ்க்கையின் பல மூலங்களின் வளர்ச்சி வேகத்தின் விகிதங்களைப் பற்றி விளக்கும் பொழுது பொது வளர்ச்சி விதியை நிர்ணயித்

துக் கூறுவதற்கு முன்னர், சமுதாயங்களின் அசமத்துவ வளர்ச்சியைக் கணக்கில் எடுத்துக்கொள்ள வேண்டுமென வலியுறுத்தினர்கள். "உற்பத்தி சக்திகளின்மீது மனிதன் ஆதிக்கம் பெறுவது தான் மனிதகுல முன்னேற்றத்தின் ஊற்றுக் கண்ணுகும். இயற்கை நிலைமைகள், வரலாற்றுக் கட்டங்கள் இவற்றில் அமைந்துள்ள வேறுபாடுகள், பல்வேறு மக்களின் வளர்ச்சியிலும், பல்வேறு வர்க்கங்கள், சமூக நிறுவனங்கள், பண்பாட்டுத் துறைகள் ஆகியவற்றின் வளர்ச்சி வேகத்திலும் வேறுபாடுகளை ஏற்படுத்துகின்றன. இதனுல் வரலாறு முன்னேறுகிறபொழுது சமுதாயத்தின் ஓர் பகுதி அல்லது மற்ருேர் பகுதியில் வேகமாகவோ, மெதுவாகவோ வளர்ச்சி காணப்படும்."

மானிடவியல் — நேரடி ஆய்வுகள், வளர்ச்சி முடங்கிய சமுதாயங்கள் இருப்பதை நமக்கு அறிவுறுத்துகின்றன. ஒரு குறிப்பிட்ட நிலைக்குமேல் உற்பத்தி சக்தி வளர முடியாமற் போனுல் வளர்ச்சி முடங்கிப் போகிறது. வளர்ச்சி முடக்கத்திற்கு, உட்சுய தேவைப் பூர்த்தி, பூகோள ரீதியாகவும், சமுதாய ரீதியாகவும் ஒரு சமுதாயம் தனிமைப் பட்டிருத்தல், ஆகியவை சில காரணங்களாகும்.

3:2. தனித் தனியாக பூகோளப் பகுதிகளையும், சமூகக் குழுக்களையும் கொண்ட இந்திய நாடு அசமத்துவ வளர்ச்சி விதிக்கு ஓர் உதாரணமாகும். இந்திய நாட்டின் கடந்த காலத்தை அறிவதில் அக்கரை கொண்டுள்ள அகழ்வாராய்ச்சியாளர்களும், பொருளாதாரத் திட்டங்களை வகுப்பவர்களும் இந்த முக்கியமான இயல்பை அறிந்துள்ளார்கள். ஆல்சிஸ் என்னும் அறிஞர் இதனைப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டுகிருர். "வேறுபட்ட பரப்பும் முக்கியத்துவமும் உடைய இடங்களோடு தொடர்புபடுத்தி ஒரு பண்பாட்டுக் கட்டத்தை வருணிக்கும் பொழுது, இந்தியா முழுவதிலும் பல்வேறு வளர்ச்சிக் கட்டங்களில் அடுத்தடுத்து பல பண்பாடுடைய மக்கள், முன்பும், தற்பொழுதும் வாழ்ந்து வந்தார்கள், வாழ்ந்து வருகிருர்களென்பதை நினைவில் கொள்ளுதல் வேண்டும். காலஞ் சென்ற பெண்டபுடி சுப்பராவ், (அகழ்வாராய்ச்சியாளர்) இந்தியாவின் வளர்ச்சிக் கோலம் பற்றிக் கீழ்வருமாறு எழுதினர். "கவர்ச்சி நிலப்பகுதிகள், தராதரமாக தனிமைப்பட்ட நிலப்பகுதிகள் அல்லது முற்றிலும் தனிமைப் பட்ட நிலப்பகுதிகள், என்ற பாகுபாட்டை ஒப்புகொண்டு பார்த்தால், நமது நாட்டின் வளர்ச்சிக் கோலம், பரப்பு வளர்ச்சியாகவும். சுருங்குவதும் தனிமைப் படுவதாகவும், காணப்படுகிறது. இச்சமுதாயங்கள் பலகால கட்டங்களில், பல பண்பாட்டு நிலைகளில், கீழ்த்தரப் பண்பாட்டு நிலைகளில், காணப் படுவதற்கு இதுவே காரணமாகும்.

இந்தியாவின் தேசப்படத்தில், கீழ்க் கடற் கரைப்பகுதியில் வடக்கே பரந்தும், தெற்கே சுருங்கியும் காணப்படும் நிலப்பகுதி தமிழ்நாடு. சுப்பராவ், தமிழ்நாட்டைக் கவர்ச்சிநிலப்பரப்பு என வருணித்தார்.[25] தமிழ்நாட்டின் பிரதேச பூகோளத்தை ஆராய்ந்தால், உள்நாட்டிலேயே பல வேறுபாடுகளைத் தோற்றுவிக்கக்கூடியபலவிதமான பூகோள வேறுபாடுகள் இருப்பதைக்காணலாம்.[26] தமிழ் நாடு, பூகோளரீதியிலும், சமூகரீதியிலும் அசமத்துவமான நிலைகளில் உள்ளது. பழனிமலை, நீலகிரி, மேற்குமலைத்தொடர், முதலிய மலைப்பகுதிகளும், தஞ்சாவூரிலுள்ள நஞ்செய்ப் பகுதிகளும், திருச்சிருப்பள்ளி, மதுரை, சேலம், கோயம்புத்தூர் முதலியபுல்வெளிப்பகுதிகளும், திருநெல்வேலியின் தேரிப்பகுதிகளும், சமுதாயரீதியிலும், பூகோளரீதியிலும் தமிழ்நாடு சமத்துவமற்ற நிலப்பகுதிகளையும் சமுதாய நிலைகளிலுள்ள குழுக்களையும் கொண்டுள்ளது என்பதைக் காட்டுகின்றன.

4:1. சங்கஇலக்கியங்களைத் துருவி ஆராய்ந்தால் ஒருவழிப்போக்கான பரிணும வளர்ச்சிக் கொள்கையைச் சிறிதுமாற்றிக் கொள்ளவேண்டியதாயுள்ளது.

இப்புவியியல் அமைப்புகள் அக்காலத்திய பௌதிக உண்மைகள் என்பதனை சங்க இலக்கியங்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன. குறுகியதாகவும் குறிப்பிட்ட இடத்திற்கு ஏற்றவாறும் பாடப்பட்டுள்ள எட்டுத்தொகைப் பிரிவைச் சார்ந்த பாடல்களைவிட பத்துப்பாட்டிலுள்ள ஆற்றுப்படை நூல்கள் இவ்வாராய்ச்சிக்குச் சிறப்பாக உதவும். ஒருவன் ஒரு வள்ளலின் இருப்பிடத்திற்குச் செல்வதற்குமுன் கடந்து செல்லவேண்டிய பல நிலப் பகுதிகளை மிக அதிகமாக இவ்வாற்றுப்படை நூல்கள் வருணிக்கின்றன.

சிறுபாணுற்றுப்படையின் 143 - 222 வரிகளில் நன்னனது அரண்மனையை அடையுமுன் சிறு

பாணன் கடந்து சென்ற பல இடங்கள் குறிட்பிடப் பிடப்படுகின்றன. நூலின் 143 - 163 வரிகள் நெய் தல் நிலப்பகுதியைச் சார்ந்த எயிற் பட்டினத்தை யும் 164 - 177 வரிகள் வேடர்கள் வாழும் குன்றுப் பகுதிகளிலுள்ள வேலூரையும் 178 - 195 வரிகள் ஆறுபாயும் மருதநிலத்துக் கிராமமான ஆமூரை யும் 196 இலிருந்து குன்றிலுள்ள நன்னனது தலை நகரையும் வருணிக்கின்றன. பெரும்பாணாற்றுப் படையில் 46இலிருந்து 392 வரையிலுள்ள வரிகள் காஞ்சிக்குச் செல்லும் பாதையினையும், அப்பாதையி லுள்ள குடியிருப்புகளையும் நகரங்களையும் வருணிக் கின்றன. அவைகள் பின்வருமாறு :-

வரிகள் 46-145	உணவுதேடும் வாழ்க்கை நிலை யிலுள்ள மக்கள் வாழும் காட்டுப் பகுதியை வருணிக்கின்றன.
வரிகள் 147-196	ஆயர்கள்வாழும்பள்ளத்தாக்குப் பகுதியை வருணிக்கின்றன.
வரிகள் 196-262	மருதநிலப்பகுதி வருணிக்கப்படு கின்றது.
வரிகள் 263-283	நாட்டின் உட்பகுதிகளிலுள்ள குளங்களில் மின்பிடித்து வாழும் மீனவர்கள் வருணிக்கப்படு கின்றனர்.
வரிகள் 283-351	நீர்ப்பெயர் கடற்கரைப்பட்டினத் தையும் வருணிக்கின்றன.
வரிகள் 351-362	நெய்தல் நிலப்பகுதியிலுள்ள சாகுபடிற்கேற்ற நிலத்தின் வரு ணனை.
வரிகள் 363-371	கடற்கரைப் பகுதிவழியே செல் லும் சாலையின் வருணனை.
வரிகள் 371-392	திருவெஃகா என்னும் சோலையின் வருணனை.

இவ்வருணனை பல வளர்ச்சி நிலைகளில் வாழ் கிற மக்கள் பகுதியினரைக்குறிக்கிறது. ஒருவழிப் போக்கான வளர்ச்சிக் கோட்பாடு இவ்வருண னுக்குப் பொருத்தமில்லாதது போல் தோன்று கிறது.

ஆற்றுப்படைகளிலுள்ள வருணனைகள், இந் நிலப்பிரிவுகள் வெறும் இலக்கியமரபு மட்டு மல்ல, புவியியல் உண்மையும் கூட, என்பதனை ஐயத்திற்கு இடமின்றி நிருபிக்கின்றன. அத்து டன் இந்நிலப்பகுதிகளில் ஒவ்வொன்றிலும் பல விதமான நாகரீக நிலைகளில் வாழும் மக்களைக் காண்பதை நாம் முக்கியமாகப் பார்க்க வேண்டும். குன்றுகளில் வாழும் மக்கள் மிகவும் புராதனமான (நாகரீகமற்ற) நிலையிலும், மருதநிலப்பகுதியில் வாழும் மக்கள் வளர்ச்சியடைந்த நிலையிலும் காணப்படுகிறார்கள். உண்மையாகப் பார்க்கும் போது ஒரே போக்கில்லாத வளர்ச்சியைக்காட்டும் சித்திரமாக இவ்வருணனைகள் திகழ்கின்றன.

4 : 2. தொன்மையான மூலநூல்களின் கருத் தின்படி தமிழகம் நான்கு நிலப்பிரிவுகளாகவே பகுக்கப்பட்டிருந்தது என்பது இதில் முக்கியமாகக் கவனிக்கப் படவேண்டிய அம்சமாகும். தொல் காப்பியம் இத்னை மிகவும் தெளிவாகக் கூறுகிறது. அவற்றுள்

நடுவண் ஐந்திணை நடுவண தொழியப்
படுதிரை வையம் பாத்திய பண்பே.

இவ்வேழு திணைகளுள் (முன்பு குறிப்பிட்ட ஐவகை ஒழுக்க வடிவங்களுக்குரிய திணைகளுடன் ஒருதலைக் காமமான கைக்கிளையும், பொருந்தாக் காமான பெருந்திணையும் சேர்த்து) நடுஎனப்பட்ட பாலை ஒழிய, கைக்கிளைபெருந்திணைக்கு நடுவண தாகி நின்ற ஐந்திணை, "ஒலிக்கின்ற திரைகடல் சூழ்ந்த உலகம் படுக்கப்பட்ட இயல்பு" மதுரைக் காஞ்சி (123), நானிலவர் என்று மட்டும் குறிப்பிடு கின்றது. நான்குவகைப் பாகுபாடுகளை உடைய நிலம் என்பதே நானிலம் என்ற சொல்லின் பொரு ளாகும்.

4 : 3. இது பாலைபற்றிய சிக்கலை எழுப்பு கின்றது, ஒருவேளை பாலை பின்னால் சேர்க்கப் பட்டதா என்ற வினாவினை முதலில் பார்ப்போம். இவ்வினா சிலப்பதிகாரத்தில் உறுதிப்படுத்தப்படு கிறது. கோவலன் மாங்காட்டு மறையோனை எதிரில் கண்டு மதுரைக்குச்செல்லும் வழியினைக் கேட்கும்போது, அம்மறையோன் பாலை நிலம் பற்றி பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றான்.

"வேனிலங் கிழவனோடு வெங்கதிர் வேந்தன்
தானலந் திருகத் தன்மையிற்குன்றி
முல்லையுங் குறிஞ்சியும் முறைமையின் திரிந்து
நல்லியல் பிழந்து நடுங்கு துயருறுத்துப்
பாலை யென்பதோர் படிவங் கொள்ளும்
காலை எய்தினிர்."

''வேனிலாகிய அமைச்சனேடு வெவ்விய கதிர் களையுடைய ஞாயிருகிய அரசன், நலம் வேறுபடு தலான் தமது இயற்கை கெட்டு முல்லை குறிஞ்சி என்னும் இரு திணையும் முறைமை திரிந்து தமது நல்ல இயல்புகளை இழந்து தம்மைச் சேர்ந்தோர் நடுங்கும் வண்ணம் துன்பத்தை யுறுவித்துப் பாலை எனப்படும் வடிவினைக் கொள்ளும் இக்காலத்து அடைந்தீர்.'' முல்லையும் குறிஞ்சியும் பாலைவடிவத்தை (படிவம் என்னும் சொல்லை நோக்குக.) எடுத்துள்ளன, என்று இது உறுதியாகக் கூறுகின்றது. மழை பெய்ததும் இப்பாலைவடிவம் முல்லை குறிஞ்சி வடிவமாக மாறும். ஆகையால் பாலை என்பதனைப் பருவ மாற்றமாகக் கொள்வதே ஏற்புடைத்து. சிலப்பதிகார உரையாசிரியரான அடியார்க்கு நல்லார் அகநானூற்றின் 111 ஆம் பாடலை முல்லை, பாலையாக மாறுவதற்கும், கலித்தொகையில் 2 ஆம் பாடலை குறிஞ்சி, பாலையாக மாறுவதற்கும் எடுத்துக்காட்டாகக் கூறுவர்.[27]

ஒரு சிலர் தொல்காப்பியத்தில் வரும் பாலை வருணனையில் உள்ள சில முரண்பாடுகளை உணர்ந்திருக்கலாம். புறத்திணையியலில் தொல்காப்பியர் பல்வேறு நிலப்பகுதிகளுக்குரிய போர்ச்செயல்களை விவரிக்கிருர். பாலைவீரர்களின் பண்பாகிய 'கொற்றவை நிலை', 'துடி நிலை' என்பன குறிஞ்சியின் பகுதியாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றன (புறத்திணையியல் 4.). அகத்திணையியலின் ஐந்தாவது நூற்பாவிற்கு உரை எழுதும்போது இளம்பூரணர் இவ்வாறு குறிப்பிடுகிருர்.

''பாலை என்பதற்கு நிலம் இன்றேனும், வேனிற் காலம் பற்றி வருதலின் அக்காலத்துத் தளிரும் சினையும் வாடுதலின்றி நிற்பது பாலை என்பதோர் மரம் உண்டாகலின், அச்சிறப்பு நோக்கிப் பாலை என்று குறியிட்டார்;''[28]

சங்க இலக்கியங்களிலும் பாலைத் திணைக்குப் பொருந்தக்கூடிய பின்னணிச் சூழல், குறிஞ்சிக்குக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. பெரும் பாணுற்றுப் படையில் 82-117 வரிகள் வேடர் குடும்பத்தை வருணிக்கின்றன. இக்குடும்பம் எயினர் குடும்பமென்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இப்பெயர் பாலையோடு தொடர்புடையது.[29] அடுத்து 117-145 வரிகள் எயினர் குடியிருப்பை வருணிக்கின்றன. நச்சினர்க்கினியர் தமது உரையில் இது குறிஞ்சித் திணையையும் அதன் பின்னணிச் சூழலையும் பற்றிய வருணனை எனக் குறிப்பிடுகின்ருர்.[30] மதுரைக் காஞ்சியில் பாலையை வருணிக்கும் வரிகள் அப்பகுதியானது அந்த ஆண்டு கோடை காலத்திய மலைப்பகுதி என்பதனைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றது.

''நிழலுரு விழந்த வேனிற் குன்றத்து'' (313). அடுத்த வரி (314) குறிப்பிட்ட குன்றமானது பாலைத்திணைக்குரிய தனிப்பண்புகளைக்கொண்டிருப்பதை மாறுபாட்டிற்கு இடமின்றி தெரிவிக்கின்றது. இவ்வாறு சங்க நூல்களும் பாலையின் பருவநிலைப்பண்பினை உறுதி செய்கின்றன.

இப்பொழுது பாலை ஏன் தனித்த ஒழுக்க வடிவங்களைக் கொண்டதாகக் கருதப்படுகிறது என்ற கேள்வி எழுகின்றது. ஆண்டின் குறிப்பிட்ட பருவத்தில் நடக்கும் பிரிவினைக் குறிப்பிடுவதற்கான இலக்கியத் தேவையே இவ்வாறு அமைவதற்குக் காரணம் என்பதே அதற்கு விடையாகும். மேலும் கோடை காலத்தில் குன்றுப் பகுதியில் வாழும் மக்களோ அல்லது இவர்களிடையே உள்ள சில குழுவினரோ பிழைப்பிற்காக வழிப்பறியினை நடத்தியிருப்பதும் சாத்தியமே.[31]

4:4. இவ்வாறு இயல்பான நால்வகைப் பாகுபாடுகளை உறுதிப் படுத்திக் கொண்டோம். இனி எஞ்சி இருப்பது ஒவ்வொரு பிரிவினது பொருளாதார அமைப்பின் தன்மைகளையும் ஒரே சீரற்ற வளர்ச்சியின் தோற்றத்தையும் காண்பது மட்டுமே ஆகும். திணையின் தனிப் பண்புகளை ஆராயும்போது தொல்காப்பியர் முதல், (நிலமும் பொழுதும்) கரு (உணவு, பூ, விலங்கு, பாறை, பொருளாதார நடவடிக்கைகள், கண், நீர்வளம்) உரி (ஒவ்வொரு திணைக்கும் உரித்தான ஒழுக்க முறை) ஆகிய மூன்றினையும் குறிப்பிடுகிருர். உணவு பொருளாதார வாழ்வு. நீர்வளம் ஆகியன குறித்த பட்டியல் ஒன்றே இப்பகுதியின் ஒரே சீரற்ற பொருளாதார வளர்ச்சியினைச் சுட்டிக்காட்டப் போதுமானது.[32]

நிலப் பகுதி	உணவு	பொருளாதார வாழ்வு	நீர்வளம்
குறிஞ்சி	தினை, மூங்கிலரிசி	தேனெடுத்தல் கிழங்ககழ்தல் தினைக்கதிரை உண்ணும் பறவைகளை ஓட்டுதல்.	சிறுநீரோடைகளும் சுனைகளும்,

முல்லை	வரகு, சாமை. முதிரை	ஆநிரை மேய்த்தல் தினை, சாமை பயிர் களுக்குக் களை எடுத்தல். எருதுகளைக் கொண்டு தானியக்கதிர்களைப் போரடித்தல்.	காட்டாறு
மருதம்	அரிசி	நடுதலும், களைக்கட்டலும், அரிதலும், கடாவிடுதலும்.	ஆற்றுநீர், மனைக் கிணறு, பொய்கை.
நெய்தல்	மீன் விற்றும் உப்பு விற்றும் வாங்கிய உணவுப் பொருள்.	மீன் பிடித்தல் உப்பு விளைத்தல் இரண்டினையும் விற்றல்.	மணற் கிணறு உவர் நீர் நிறைந்த குட்டை.
பாலை	கொள்ளையடித்தும் வழிப்பறி செய்தும் கிடைத்த பொருள்.	வழிப்போக்கர் களைத் தவருக வழிப்படுத்தி, அவர்களை வழிப்பறி செய்தல்.	மணற் கிணறு உவர் நீர் நிறைந்த குட்டை. கிணறும் சுனையும்.

நீர்ப்பாசன வாய்ப்பு மிக்க மருத நிலத்தில் செய்யப்படும் வேளாண்மை முறையினை, குன்றுப் பகுதியிலுள்ள வேளாண்மை முறையுடன் (பாரியின் பறம்பு மலை போன்றவை) ஒப்பிட்டு நோக்குவதும் அசமத்துவ வளர்ச்சிப் போக்கினை வெளிப்படுத்தும்.

5 : 1 மேற் கூறிய நால்வகை நிலங்களைப் பற்றிய சூத்திரத்தில் தொல்காப்பியர் உலகம் என்ற சொல்லை ஒவ்வொரு நிலத்திற்கும் பயன்படுத்துகிருர்.

'மாயோன் மேய காடுறை உலகமுஞ்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்
வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்
முல்லை குறிஞ்சி மருத நெய்தலெனச்
சொல்லிய முறையாற் சொல்லவும் படுமே'

உலகம் என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படுவது ஒவ்வொரு பகுதியும் தன்னளவில் மற்ற பகுதிகளுடன் மாறுபட்டது, என்பதனை உணர்த்துகின்றது. இந்நிலப் பகுதியின் வேறுபாடுகள் மிகவும் அதிகமாக இருத்தலின் இவைகள் தம்முள் தாமே உலகமாயின. கருப்பொருள்பற்றிய சூத்திரத்தில் (அகத்திணையியல் 18) ஒவ்வொரு நிலப் பகுதியும் மற்றவற்றோடு உணவு கடவுள், பூ, விலங்கு, பொருளாதார முயற்சி போன்ற அடிப்படை அம்சங்களில் மாறுபடுவதை நாம் காண்கின்றோம். ஒரு குறிப்பிட்ட நிலப்பகுதியைச் சார்ந்த மக்களின் ஒரே தன்மை வாய்ந்த பொருளாதார முயற்சி அகத்திணையியலின் இருபதாவது சூத்திரத்தில் நன்கு புலப்படுகிறது. அதனுல் ஒரு குறிப்பிட்ட நிலப்பகுதியைச் சார்ந்த மக்களின் பெயர்கள் (அ) நிலப்பகுதியின் பெயர், (ஆ) அவர்கள் ஈடுபட்டுள்ள பொருளாதார முயற்சி ஆகியவற்ருல் தோன்றுவதாகக் குறிப்பிடுகின்ருர். அப்பெயர்கள் திணை நிலைப் பெயர்கள் (திணையினின்றும் தோன்றும் பெயர்கள்) எனக் குறிக்கப்படுகின்றன. இதே இயலின் 21, 22 ஆவது சூத்திரங்களில் இத்தகைய பெயர்களை கொடுக்க முயல்கிருர்.

5 : 2 : 1. இவ்வேளையில் ஒவ்வொரு நிலத்தினதும் (பகுதியினது) வளரும் வாய்ப்பு பற்றி குறிப்பிடுதல் அவசியம். நான்கு நிலப் பகுதிகளிலும் மிகக் குறைந்த அளவிலேயே மலைப் பகுதியில் (குறிஞ்சி) வளர்ச்சி வாய்ப்பு அமைந்துள்ளது. ஏனெனில் இங்கு இயற்கையின் மீது முழு ஆதிக்கம் செலுத்தலும் அவ்வியற்கை வளங்களை நுண்ணிய அறிவுக் கூர்மையின் மூலம் பயன்படுத்திக் கொள்ளலும் இன்றி உற்பத்தியை அதிகரிப்பது சாத்தியமில்லை. நெய்தல் நிலப்பகுதிகளிலும் இதே நிலைமைதான். இந்நிலப் பகுதியின் இயல்பு அதிக உற்பத்திக்கு ஏற்றதாக இல்லை.

எனவே இப்பகுதியின் பொருளாதார வளர்ச்சியானது மீன்பிடிக்கப் பயன்படுத்தும் தொழில் நுட்பத்தினை பொறுத்தது. சங்க இலக்கியங்கள் ஆழ்கடல் மீன்பிடிப்பு குறித்து எதுவும் கூற வில்லை என்பதை நாம் அறிவோம். அறிவதெல்லாம் கடற்கரையோரம் மீன்பிடித்தலையும், உள்நாட்டில் மீன் பிடித்தலையும் உப்பு விளைவித்தலையும் தான். இதில் உப்பு விளைவித்தல் ஒரு பருவ காலத் தொழிலாகும். வளர்ச்சி வாய்ப்புக்கள் மேய்ச்சல் நிலப் பகுதியில் அதிகம். நீர்வளம்

குறைவாக இருந்த போதிலும் இரண்டு பெரிய பொருளாதார நடவடிக்கைகள் அங்கு நடைபெறுகின்றன. ஒன்று ஆநிரை வளர்த்தல். மற்றொன்று வேளாண்மைத் தொழிலை உடைய நிலப்பகுதி, முல்லை என்பது சங்க இலக்கியங்களைப் பயிலும் போது வெளிப்படுகிறது.[33]

சமுதாய அமைப்பு முழுவதையும் மாற்றி அமைக்கக் கூடிய முக்கிய பொருளாதார வளர்ச்சியானது ... ஆற்றுப் படுகையின் நீர்ப்பாசன மிக்க செழிப்பான சமவெளிப் பகுதியில்தான் தோன்றுவது சாத்தியம். இத்தகைய மருத நிலப் பகுதிகள் காவேரி, வைகை, பெரியாறு போன்ற நதிகளின் படுகைகளில் அமைந்திருந்தன.

5:2. இந்நதிகளுக்கும் அவற்றின் நிலப் பகுதிகளுக்கும் உள்ள தொடர்பானது, அப்பகுதிகளின் அரசியல் வளர்ச்சி பற்றிய தன்மையையும் ஆராயத் தூண்டுகிறது. தென்னிந்திய வரலாற்று மாணவர் எவருமே, காவிரி, வைகை, பெரியாறு நதிகளின் சமவெளிகள், சோழ, பாண்டிய, சேர மன்னர்களின் அரசாட்சியோடு தொடர்புடையது என்பதை அறிவர். பெண்ணாறு, பாலாறு ஆகிய நதிகளும் தம் தன்மையினுல் சிறப்படைந்துள்ளன. இங்குதான் சங்க காலத் திரையர்களும், பிற்காலப் பல்லவர்களும், ஆட்சி நடத்தினர். நாட்டின் ஏனைய பகுதிகள் குறைந்த வளர்ச்சியே பெற்றிருந்தன.

பொருளாதார வளர்ச்சிக்கும் அரசியல், சமுக இயங்கு முறைகளுக்கும் உள்ள தொடர்பை, ஆராய்ச்சியாளர் அறிவார்கள். இன்று நாம் இவை தனித் தனியே இயங்கும் காரணத்தை அறிய முடியும்.

இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில் சங்ககால இனக்குழு மக்கள் பற்றிய ஆய்வுகள் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. தொல்காப்பியரும், இம்மக்கள் அந்தந்த நிலப் பாகுபாட்டின் வழியிலோ அன்றி அம்மக்களின் குழுப்பெயரினின்றோ குறிப்பிடப்பட்டனர். (அகத்திணையியல் 20) என்று கூறுகின்றார். அவரே ஆயர் (நிரைமேய்ப்பவர்) வேட்டுவர் (வேட்டையாடுவோர்) என்று அழைக்கிறார். அதாவது அவர்கள் தமக்கே உரித்தான சில சமூக ஒழுக்கங்களைக் கொண்டுள்ள இனக் குழு மக்கள் என்பதனை ஆற்றுப்படை நூல்களும் கி. பி. 5ஆம் நூற்றாண்டின பிற்பகுதி முதல் ஆறும் நூற்றாண்டின் ஆரம்பகாலத்தில் தோன்றிய சிலப்பதிகாரத்திலும் காணலாம்.[34] "ஆய்ச்சியர் குரவை", "வேட்டுவ வரி" ஆகிய இரு காண்டங்களிலும், காணப்படும் வரிகள், இவ்விரு இனக்குழு மக்களின் வெவ்வேறு பண்புகளைக் கோடியிட்டுக் காட்டுகின்றன. பிற்சங்க காலத்தைய (கி. பி. 300—400) கலித்தொகையும் ஆயர் மக்களின் குழு வாழ்வின் தன்மையினை விளக்குகின்றது.

5.3. பெயர்களின் மூலம் நாம் உணர்த்து கொள்ளக்கூடிய ஏனைய நிலப்பகுதி இனங்களின் பெயர்களை தொல்காப்பியர் குறிப்பிடவில்லை. உரையாசிரியர்கள் இதுபற்றிய ஒரு பட்டியலையே அளித்துள்ளனர்.[35] அவ்வினமக்களின் பெயர்களை சங்க இலக்கியங்களினின்றும் காண்கிறோம். அப்பெயர்களாவன, பரதவர், கோசர், ஆவியர், ஒவியர், வேளிர், அறுவாளர், ஆந்திரர், களவர், மழவர், மறவர், பூழியர்.[36] பெரும்பாலும் இம்மக்கள் ஆறுகள் பாயாத நிலங்களிலேயே வாழ்ந்தனர்.

5.4. தென்னிந்திய அரசியல் பரிணும வளர்ச்சியில் இவ்வின மக்களின் முக்கியத்துவம் பற்றி மகாலிங்கம் அவர்கள் கூறுவதாவது:— வரலாற்றிற்கு முந்தைய தென்னிந்திய மக்கள் சமுதாயம் பல்வேறு இனங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டிருந்தது. அவ்வினங்களின் பாகுபாடும் அவற்றின் வேறுபட்ட தன்மைகளும், புவியியல் அமைப்புகளுக் கேற்பவே பெரும்பாலும் அமைந்திருந்தன. அவர்களிடையே விவசாயிகள், மேய்ப்பாளர்கள், வேட்டையாடுவோர், கடற்கரை வாழ் மக்கள், பாலைவனத்தவர் எனப் பல்வேறு வகையினர் இருந்தனர். காலப் போக்கில், ஆடுமாடு மேய்ப்பவர்களிடமும், வேளாண்மை செய்பவர்களிடமும் இருந்த சமுதாய அமைப்பு ஒரு தெளிவான வடிவமெடுத்து ஒரு அரசியல் அமைப்பின் அவசியத்திற்கு இட்டுச் சென்றது.[37] நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டிருந்த சுப்பராவின் மேற்கோளை மீண்டும் இங்கு நினைவுகூறுதல் பொருத்தமாகும்.

"பல்வேறு நிலப் பகுதிகளிலும் முதன் முதலில் பரவலாகத் தோன்றிய வேளாண்மைக் குழுக்களிடையே நிலவிய பண்பாட்டு முழுமையின் வேறுபாடே நாட்டின் பொதுநில வேறுபாட்டுக்குக் காரணம்.[38]

திணைப்பிரிவுகளின் அரசியல் முக்கியத்துவம் "குறுநில ஆட்சி" என்ற கருத்தில் வெளிப்படு

கிறது. சங்க இலக்கியம் மூன்று பேரரசர்களின் அரசியல் பிரிவுகளுக்கும், ஏனைய சிறு அரசியல் பிரிவுகளுக்குமிடையே ஒரு வெளிப்படையான வேறுபாட்டைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. அவற்றை வேறுபடுத்த "வேந்தர்" என்ற பதத்தையே அது உபயோகிக்கிறது.[39] சிறு நிலங்களை ஆண்டுவந்தோரை அது 'குறுநில மன்னர்' என்று அழைக்கிறது. இதுபோன்ற சிறு நிலப் பகுதிகள், பொதுவாகவே புவியியல் பிரிவினின்றும் தனித்து நிற்பனவாம். புறநானூற்றில் இதுபோன்ற ஏராளமான குறுநிலத் தலைவர்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. புறநானூற்றின் 27ஆம் செய்யுளிலிருந்து 181 வரை யமைந்த செய்யுட்கள் இது போன்ற குறுநிலத் தலைவர்களைப் பற்றிய பாடல்களாகவே அமைந்துள்ளன.[40] இச்சிறு அரசுகளின் ஒரு முக்கிய அம்சம் யாதெனில் அவைகள் வேறு ஒரு குறுநில மன்னனின் அல்லது வேந்தனின் ஆட்சியின் கீழ்வந்த போதிலும் அவர்கள் தம் வட்டாரத்தன்மையும் அரசியல் போக்கும் பாதுகாக்கப்பட்டன. இது இயற்கையாகவே அவ்விடத்திலுள்ள சமூக, பொருளாதார அமைப்பின் தொடர்ச்சியினை இயல்பாகக் கூறுகிறது. பொது மக்களின் வாழ்வு யாதொரு வகையிலும் பாதிக்கப் படவில்லை[41]. புறத் தொடர்பில்லாமல் தனிமைப் படுத்தப்பட்ட சமுதாயமும், பலமுகப்படுத்தப்பட்ட அரசியலமைப்பும் திணைக் கருத்தோட்டத்தின் வழி ஊக்குவிக்கப்படுகிறது.

5.5 பொருளாதாரத் துறையின் சொற்களில் கூறுவதானால் வளர்ச்சியடைந்த மருத நிலப்பகுதிகளையும் வெளி நாட்டு வர்த்தகத்தின் மைய இடமான நெய்தல் நில நகரங்களையும் தவிர ஏனைய நிலப்பகுதிகள் யாவும், பொருளாதார ரீதியில் தன்னிறைவு பெற்றிருந்தன. பெரும்பாலான பிரிவுகள் உற்பத்தி செய்யாத அடிப்படைப் பொருள்கள் உப்பும் உலோகமும் தான்[24]. அவைகளும் பண்டமாற்று மூலம் பெற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. இந்திய கிராமியப் பொருளாதாரத்தில் விளைபொருள் உற்பத்தியானது, உள் நாட்டின் பொருளாதார சமத்துவ நிலையைப் பாதிக்கவில்லை. ஒவ்வொரு நிலப் பகுதிக்கும் இடையே இருந்த குறைந்த அளவிலான வாணிப உறவுகள், குறித்த நிலப் பகுதியின் தனித்த மரபுகள் தொடர்ந்து நிலைத்திருக்கவே உண்மையில் உதவின.

6.1 திணை என்ற சொல்லின் பொருளை ஆராய இதுவே ஏற்ற இடமாகும். நச்சினார்க்கினியர் "ஒழுக்க விதி" என்றும் இளம்பூரணர் பொதுக்கருத்து அல்லது உள்ளடக்கம்" என்றும் இச்சொல்லின் பொருளாகக் குறிப்பிடுவதை நாம் ஏற்கனவே பார்த்தோம்[43]. தொல்காப்பியப் பொருளதிகாரத்தின் அகத்திணையியலின் முன்னுரையில் இப்பொருள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. ஆயினும் மேலும் சில இயல்களில் திணை" என்ற சொல் இடம் பெற்றுள்ளது. குடும்பம், கணம், குடியிருப்பு என்னும் பொருளைத்தரும் குடி என்னும் பெயர்ச் சொல்லைக் குறிக்கத் திணை என்னும் சொல் பயன்படுவதற்கு சங்க இலக்கியங்களில் சான்றுகள் உள்ளன, (புறம். 24, 27, 159, 373, ப. பத்து, 14, 31, 72, 82 குறுந்.) இச்சொல் மதுரைக் காஞ்சியிலும் (326) குறிஞ்சிப் பாட்டிலும் (205) இடம் பெற்றுள்ளது. இவ்விரண்டு நூல்களுக்கும் உரை எழுதியுள்ள நச்சினார்க்கினியர், இச்சொல்லுக்கு மதுரைக் காஞ்சியில் நிலம் என்றும் குறிஞ்சிப் பாட்டில் குலம் அல்லது குடும்பம் என்றும் உரை எழுதுகிறார். குழு (கணம்) அல்லது குடியிருப்பு என்ற பொருளில் திணை நிலப் பெயர் என்ற சொற்றொடர் வருகிறது. திணை என்ற சொல்லுக்கு ஆரம்பத்தில் குழு, (கணம்) குடும்பம், குடியிருப்பு என்ற பொருள் உண்டு என்பது இதன் மூலம் தெளிவு பெறுகின்றது. பெயர்ச் சொல்லின் பிரிவுகளைச் சுட்டிக்காட்டத் திணை என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்துவதானது இப்பெயர், பிரிவு, அல்லது குழு என்ற பொருள் உடையது என்பதற்குச் சான்றாகும். தமிழில் பெயர்ச்சொற்கள் "உயர் திணை" "அஃறிணை" என்று பாகுபடுத்தப்பட்டுள்ளன. கால்டுவெல் இதனை "உயர் சாதிப் பெயர்ச் சொல்" என்றும் "சாதியற்ற பெயர்ச்சொல்" (high caste and casteless) என்றும் மொழி பெயர்த்துள்ளார்[14] இன்று நாம் அறிந்துள்ள சாதியினைத் திணைஎன்னும் சொல் குறிக்கிறது என்ற எல்லைக்கு நாம் போகாவிட்டாலும், இச்சொல்லானது குடும்பம், குழு, குடியிருப்பு என்ற பொருள் உடையது என்பது தெளிவாகிறது. சங்க இலக்கியத்தில் "குடி" என்ற சொல் குடும்பம் அல்லது குடியிருப்பு என்ற பொருளில் பொதுவாகக் கையாளப்படுகிறது. எனவே ஆதியில் குடியிருப்பைக் குறித்த இச்சொல் (குடும்பமும் குழுவும் குடியிருப்புடன் பொருந்தியவை) கால வளர்ச்சியில் சொற் பொருள் மாறுதலடைந்து குடியிருப்பில் உள்ள மக்களின் ஒழுக்க வடிவங்களைச் சுட்டுவதாக மாறியிருப்பதும் சாத்தியமே.

6.2. இப்பிரச்சினை குறித்த மாரின் விமர்சன மானது, இதனை அறிந்துகொள்ளத் துணையாய் இருக்கும். தமிழ் அல்லது திராவிடச் சொற்கள் எதுவும் திணைப் பெயரைப் போல, சேர்க்கை, பிரிவு, இரங்கல், கவலை, ஊடல், பிணக்கு ஆகியவற்றோடு தொடர்புடையதாக இல்லை. ஆனால் திணைப் பெயர்களில் சில வேறு திராவிட மொழிச் சொற்களோடு ஒப்புடையனவாக இருக்கின்றன.[45] எனவே நடத்தை முறைகளோடு தொடர்புடைய திணைக் கருத்துக்கள், சூட்சுமமான சிந்தனைகளின் விளைவாகத் தோன்றியவையாகக் காணப்படுகின்றன. இந்நிலையில் 'திணை' என்ற சொல்லின் மூலப் பொருளான குடும்பம், குடியிருப்பு ஆகியவை முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. பல நிலப் பகுதிகளின் நடத்தை முறைகளை விளக்கும் சொற்களாக அவை பரிணமித்த வரலாற்றை அவை குறிப்பிடுகின்றன. மிகவும் நுணுக்கமாக நோக்கினால் மருதமானது மிக முக்கியமான நிலத்த குடியிருப்பாக மாறிய அடிப்படை மாற்றத்தை அறிந்து கொள்ளமுடியும். அங்கு வேளாண்மை வளர்ச்சி பெற்றது. குறிஞ்சியின் வாழ்க்கை நிலைகளுள் ஒன்று உணவு தேடுதல். அங்கு நடைபெற்ற உணவு உற்பத்தியானது, அதன் அடிப்படையை மாற்றும் அளவு சக்தி உடையதாக இல்லை. ஏனெனில் உபரி உற்பத்தி அங்கு இல்லை. நெய்தல் நிலப்பகுதியிலும் அங்குள்ள மக்கள் மீனையும் உப்பையும் கொடுத்து தங்கள் உணவுப் பொருளைப் பெற்றுக் கொண்டார்கள் என்பதைத் தவிர வேறு பாடு எதுவும் இல்லை. முல்லையில் அங்குள்ள குழுவினரின் மனித ஆற்றல் முழுவதும் உற்பத்திக்காக ஒன்று திரட்டப்படவில்லை. உண்மையில் முல்லையில்ஆடவர்கள் மிருகங்களைப் பராமரிக்கவும், குடியிருப்புக்களைப் பாதுகாக்கவும் வெளியில் சென்றார்கள். இந்நிலையில் வேளாண்மையானது ஆரம்ப நிலையிலேயே இருந்தது. ஏனெனில் அது மிகுதியாக வளர்ச்சி பெற முடியாது. ஆனால் இத்தகைய பாதகமான வாய்ப்பற்ற நிலை மருதத்தின் குடியிருப்புகளில் காணப்படவில்லை. இவ் வேளாண்மையானது ஆரம்ப நிலையிலேயே இருந்தது. ஏனெனில் அது மிகுதியாக வளர்ச்சி பெற முடியாது. ஆனால் இத்தகைய பாதகமான வாய்ப்பற்ற நிலை மருதத்தின் குடியிருப்புகளில் காணப்படவில்லை. இவ்வேளாண்மை நிலப் பகுதியானது அதனுடைய உபரி உற்பத்தியான அரிசியினால், பிற நிலப் பகுதிகளின்மீது தன்னுடைய பொருளாதார செல்வாக்கினை செலுத்த முடிந்தது. இவ்வாறு குறிஞ்சி, நெய்தல் போன்ற தாழ்ந்த அமைப்புக்கள் தேக்க நிலையில் இருக்கும்போது மருதம் விரிவடைந்தது. அகழ்வாராய்ச்சியாளர்கள் கண்டுள்ள ஓர் அம்சத்தை இது நிரூபிக்கிறது. சில பகுதிகள், மிகவும் விரைவாக முன்னேற, பிற பகுதிகளும் மிகவும் பின்தங்கிய பகுதிகளும், மிக முற்காலத்தில் இருந்த பகுதிகளுக்கே உரித்தான சில அம்சங்களைப் பாதுகாத்து வைக்கின்றன.[46]

7.2. வேறுபட்ட திணைகள் என்பன வேறுபட்ட உற்பத்தி முறைகளைக் கொண்டுள்ளன. இதனால்தான் முன்னோடிகளான அறிஞர்கள் திணைப் பிரிவுகள், வளர்ச்சியின் தொடர்ச்சியை வெளிப்படுத்துவதாகக் கருதினார்கள்: தொடர்ச்சியான உற்பத்தி முறைகளும், அதனோடு தொடர்புடைய பொருளாதார உறவு முறைகளும் ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாய அமைப்பிற்குக் காரணமாக அமைகின்றன. **தொடர்ச்சியான சமுதாய அமைப்பு என்பது தொடர்ச்சியான சில ஒழுக்க வடிவங்களாகும்.**

8.1. இந்த இடத்தில் "திணை மயக்கம்" என்பதனை ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளலாம். ஒழுக்க வடிவங்களின், ஆரம்ப அம்சங்களான நிலம், பொழுது ஆகியவைகளை ஆய்ந்த பின்னர் தொல்காப்பியர் திணைமயக்கம் குறித்து பேசுகிறார்

> "திணைமயக் குறுதலும் கடி நிலை இலவே
> நிலனொருங்கு மயக்குதல் இல்லென மொழிப
> புலன்நன் குணர்ந்த புலமை யோரே"

— "ஒரு திணைக்கு உரிய முதற் பொருள் மற்றோர் திணைக்குரிய முதற் பொருளோடு சேரநிற்றலும் கடியப்படாது, — ஆண்டு நிலன் சேரநிற்றல இல்லை என்று சொல்லுவர், — புலன் நான்கு உணர்ந்த புலமையோர்."

இளம்பூரணர் முதல் அடிக்கு "காலத்தில்" மாற்றம் இருக்கும் என்ற பொருளில் விளக்கம் கொடுக்கிறார். நச்சினார்க்கினியர் திணை என்பதற்கு ஒழுக்கம் என்று பொருள் கொண்டு ஒழுக்க வடிவங்கள் மாறுபடும் என்றும் நிலங்கள் தம்முள் மயங்காது என்றும் கூறிவிடுகிறார். ("ஒரு நிலத்து ஒரொழுக்கம் நிகழுமென நிரனிறுத்துக் கூறிய ஒழுக்கம் அவ்வந் நிலத்திற்கே உரித்தா

யொழுகாது தம்முள் மயங்கி வருதலும் நீக்கப்படா. அங்ஙனம் ஒரு நிலத்து இரண்டொழுக்கந் தம்முள் மயங்குதலன்றி இரண்டு நிலம் ஓரோவொழுக்கத்தின் கண் மயங்குதலில்லை யென்று கூறுவர்''47

திணைமயக்கம் கவிஞர்களுக்கு உரிய முக்கியமான பிரச்சினை என்பதனை இது மிகவும் தெளிவாகக் குறிப்பிடுகிறது. தொல்காப்பியர் நிலத்தின் முதன்மையை நிலைநிறுத்த விரும்புகிறார். திணையானது இங்கு பொழுது அல்லது ஒழுக்கம் என்பதனைக் குறிப்பிடுவதானால் அதில் எவ்வித முக்கிய சிறப்பும் இல்லை. ஏனெனில் நிலம் என்ற பிரிவிற்குத்தான் முதன்மையளிக்கப்பட்டுள்ளது. இதற்கு அடுத்த சூத்திரத்தில் தொல்காப்பியர் ஒழுக்க வடிவங்கள் ஒன்றோடொன்று கலந்துவிடாது என்று உறுதியாகக் கூறுகிறார்.

நிலப் பிரிவுகளும், அவற்றிற்கிடையேயுள்ள வேறுபாடுகளும், சமூக மரபுகளில் காணப்பட்ட வேறுபாடுகளும், இலக்கியத்தில் விதிக்கப்பட்டிருக்கும் தடைகளுக்குத் தவிர்க்க முடியாத காரணங்களாகலாம். எனவே, சமுதாயத்தின் நிலப் பிரிவு அம்சமும், சமுதாய முறையும், முக்கிய அம்சங்களாக இங்கு வெளிப்படுகின்றன. அசமத்துவப் பொருளாதார வளர்ச்சி எப்படி அசமத்துவமான சமுதாய மதிப்புகளைத் தோற்றுவித்துள்ளன என்பதை இங்கு நாம் காண்கிறோம்.

முல்லைத்திணை குறித்த சமூக பொருளாதார ஆய்வானது, அந்நிலத்திற்கு உரிய ஒழுக்க வடிவங்களின் இயல்புகளின் பொருத்தத்தை நிரூபிக்கிறது.48 இதுபோன்ற ஆய்வுகள் இதர திணைகளுக்கு இதுவரை செய்யப்படவில்லை.

9.1 மருதத்தின் ஒழுக்க முறையான ஊடலின் சமூக, பொருளாதார முக்கியத்துவம் எளிதில் புரியக் கூடியதே. மருதத்தில் வேளாண்மையின் வளர்ச்சியானது விரிவான தனி நிலவுடைமை வளர்ச்சிக்கு அடிகோலியது. வேளாண்மை நடைபெறும் இப்பகுதியில்தான் நாம் முதல் முறையாக நில உடமையற்ற வேலையாளைக் காண்கிறோம். வேளாண்மை நடைபெறும் நிலப்பகுதிகளை வருணிக்கும்போது கவிஞர்கள் அடிக்கடி விதைத்தல் அறுவடை செய்தல் ஆகிய செயல்களைச் செய்யும் வினைகாளர் என்பவர்களைக் குறிப்பிடுகிறார்கள். பொருளாதார ஆதிக்கத்தின் அடிப்படையான உபரி உற்பத்தியினை - மிகுந்த அளவில் நெல்லைச் சேமித்து வைப்பதனை சில பாடல்கள் வெளியிடுகின்றன. (நற். 26, 60) பெரும்பாணாற்றுப் படையில் நிலப்பிரபுத்துவம் இருப்பதை நாம் யூகிக்க முடிகிறது.

இத்தகைய செழுமையான நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பில் வீரயுகத்தின் விறலியர்கள் பரத்தையாக மாறியது வியப்பை அளிக்கும் செயலன்று. அரசியல் ஆதிக்கத்தின், பொருளாதார அடிப்படையில் ஏற்பட்ட மாற்றத்தால் (கொள்ளையடிப்பதிலிருந்து உற்பத்தி செய்வது வரை) வீரயுகத்தின் பெண்குலக் கலைஞர்கள் நிலப்பிரபுத்துவ யுகத்தில் பரத்தையர்களாக மாறினார்கள். பரத்தமை சமுதாயத்தால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட மண உறவுக்கு வெளியே இன்பம் காணும் வாயிலாக விளங்கிற்று. ஏனெனில், சொத்துரிமைக்கும், குடும்பப் பரம்பரை உரிமைக்கும் இடையூறு செய்யாத ஒரு தனியுரிமையாக இது திகழ்ந்தது. அப்படியிருந்த போதிலும் இது ஒரு மனிதாபிமானச் சிக்கலாகவும் அறை கூவலாகவும் மனையில் வாழும் கிழத்திக்கு இருந்தது. எனவே இது போன்ற உறவு முறையில் ஊடல் ஆதிக்கம் செலுத்துகிறது.

9.2 கணவனின் பயணம் குறித்த மனைவியின் கவலை பாலைக்குரிய ஒழுக்க வடிவமாகும். மலைப்பகுதிகளின் பருவ மாற்றமே பாலை என்பதனை நாம் ஏற்கனவே கண்டோம். பிரிவு பற்றிய பாடல்களில் கணவனைக் குறித்த மனைவியின் கவலையானது, அவன் கடந்து செல்ல வேண்டிய காடுகள் மலைகளையும், அவ்வழியில் உள்ள கொடிய கொள்ளைக்காரர்களையும் குறித்த (பற்றிய) வருணனைகளால் நுட்பமாக விளக்கிக் காட்டப்படுகிறது. இப்பயணத்தின் நோக்கமும் நுட்பமான கலைச் சொற்களால் குறிப்பிடப் படுகிறது. செய்பொருள் (செய்த அல்லது ஈட்டிய பொருளை) வினை (முயற்சி) என்பன இச்சொற்களாகும். அரசனுக்குரிய கடமையும் ''வினையுள்'' அடங்கும். ஆனால் ''செய் பொருள்'' முக்கியமாகப் பொருளாதார முயற்சியின் விளைவேயாகும்.

மனைவியைப் பிரிந்து செல்லும் கணவர்கள் தை, மாசி மாதங்களிலோ அல்லது சித்திரை வைகாசி மாதங்களிலோ வீட்டினின்றும் புறப்பட்டுச் சென்று ஆடி, ஆவணி மாதங்களில்

திரும்பி வருவார்கள். மாசியிலிருந்து ஆடிவரையுள்ள காலம், குறிப்பாக் பங்குனியிலிருந்து ஆடி வரை உள்ள காலம் தமிழ் நாட்டில் கோடை காலமாகும். இக்காலத்தில் பிரிந்து சென்ற கணவரைப் பற்றிக் கவலைப்படுவதாக இலக்கியக் கரு அமைக்கப்படுவது, எளிதில் நமக்கு விளங்கக் கூடியதே.

9.3 குறிஞ்சி பற்றிய பாடல்களின் சமூக, பொருளாதார சிறப்பின் கருத்தை ஆராய்வது சிறிது கடினமாகும். குறிஞ்சியின் முக்கிய ஒழுக்க வடிவமானது, புணர்தலும் புணர்தல் நிமித்தமும் ஆகும். சமுதாய அமைப்பில் ஆரம்ப நிலையிலுள்ள மலைவாழ் குழுக்கள், இனக்குழு மக்களின் பழக்க வழக்கங்களைக் கொண்டிருத்தல் இயல்பானதேயாகும். மணமுற்புணர்ச்சி இப் பகுதிகளில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட பழக்கமாயிருந்திருக்கலாம். இதன் வளர்ச்சியாகக் குறிஞ்சித் திணையின் ஒழுக்கமுறையைக் கருதலாம்.

10. திணைக் கருத்தோட்டத்தின், வட்டார, சமூக, பொருளாதார விளக்கமானது ஒரு முக்கியமான கேள்வியை எழுப்புகிறது. — எப்பொழுது இம் மரபு தோன்றியது? இலக்கண ஆசிரியரான தொல்காப்பியர் இம் மரபை ஏற்படுத்தியதாகக் கூறமுடியாது. சங்க இலக்கியங்களும் இத்திணைக் கருத்தோட்டத்தைக் குறிப்பிடுவதை நாம் ஏற்கனவே பார்த்தோம். நானிலம் (நான்கு நிலப் பகுதிகள்) ஐந்திணை (ஐவகை ஒழுக்க முறைகள்) என்ற கருத்தோட்டமானது இக்காலத்திலேயே அறியப்பட்டிருந்தது. இவைகளை இலக்கண விதிகளாக நோக்கும் தவறை யாரும் செய்யமாட்டார்கள். இம்மரபை இலக்கணங்கள் ஏற்றுக் கொள்வதானது, உயரிய இலக்கியங்களில் இது இடம் பெற்றிருப்பதனையே வெளிப்படுத்துகிறது. உயரிய இலக்கியங்களில் இம்மரபு இடம்பெற்றுள்ளதானது, சமுதாய முறையில் இம்மரபு எவ்வளவு ஆழமாக வேரூன்றியுள்ளது என்பதனைக் காட்டுகிறது.

இத்திணை மரபு எப்பொழுது தோன்றியது என்ற கேள்விக்குரிய விடையானது வரலாற்றுத் தொன்மையும் தொடர்ச்சியும் உடைய தமிழகத்திலுள்ள சில குடியிருப்புகளை வெளிப்படுத்தத் தவறவில்லை. மத்திய கற்காலக் கடற்கரைப் பகுதிகளைக் (தேரி) குறிப்பிடும் போது அலிச்சிஸ் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

"இந்தியக் கடற்கரையில் உள்ள மீன்பிடித்து வாழும் இனத்தவர்கள் இது போன்ற சூழலிலேயே இன்னும் வாழ்கிறார்கள். மீன் பிடிக்கும் இடத்திற்கு அருகில் இருப்பதற்காக நிலையான மக்கள் குடியிருப்பதற்குத் தொலைவிலுள்ள தேரிப் பகுதிகளில் வீடுகட்டி வாழ்கிறார்கள்[49]". இந்நிலப் பகுதியே பழமையான நெய்தல் நிலப்பகுதியாகும். இந்நோக்கில் பார்த்தால் சங்க இலக்கியத்தில் குறிப்பிடப்படும் ஆநிரை கவர்தலானது தென்னிந்தியாவின் புதிய கற்காலத்தில் உள்ள ஆநிரை வளர்த்தலை குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம்[50]. இது போன்ற தொடர்புகள் திணைக் கண்ணோட்டமானது தமிழகத்தின் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தை வெளிப்படுத்தும் குறிப்பாக அமைகின்றன.

11.1 சங்க காலத்திற்குப்பின் திணைக் கண்ணோட்ட மானது, இலக்கிய மரபாக இல்லாமல் மாறிவிட்டது. ஆனால் 'திணை' கவிமரபாகி, வாழ்க்கையிலிருந்த தொடர்பு நீங்கி வறண்டுபோய் விட்டது. ஆனால் இக் கருப்பொருள் கலித்தொகையில் கையாளப்படும் முறையிலிருந்தே இதனை அறிந்து கொள்ளலாம். பாலை, குறிஞ்சி, நெய்தல் கவிகளில் இந்நிலங்களின் வாழ்க்கை முறைகளை வருணிப்பதைவிட இந்நிலங்களோடு தொடர்புடைய உணர்ச்சிகளையே கவிஞர்கள் முக்கியத்துவப் படுத்துகிறார்கள். குறிஞ்சிக் கலியில் தலைவன், காட்டின் உரிமையாளன் ஆவான். (48 மலி)

இதற்கான காரணத்தை ஆராய்வது கடினமல்ல. சங்க காலத்தின் அழிவிற்குப் பின்னர் அரசியல் ஆதிக்கத்தின் தன்மை மாறியது. பேரரசுகளின் விரிவு வெளிநாட்டு ஆதிக்கத்தின் இடையீடு, பிராமணியத்தின் செல்வாக்கு ஆகியவற்றின் காரணமாக மருதம் தவிர்ந்த ஏனைய நிலங்கள் படிப்படியாக மறைந்து பின்னிலைக்குச் சென்றன. நாடு பற்றிய வள்ளுவரின் விளக்கம் இதனைத் தெளிவாகக் குறிப்பிடுகிறது, குறைவில்லாத விளைச்சலைத் தரும் வளமான நிலமும், அறிவாற்றல் மிக்க அறிஞரும், மிகுதியான செல்வம் உடையவரும் உடையதே நாடு என்று அவர் நாட்டிற்கு இலக்கணம் வகுக்கிறார். (731) இவ்விளக்கம் வளர்ச்சியடைந்த வேளாண்மை நிலப் பகுதிகளை வலியுறுத்துவதானது, இனக்குழு மக்கள் நாட்டின்

எல்லைக்குள் இருக்கக் கூடாது என்பதனை வெளியிடுகிறது. குறுநில மன்னர்களை குறும்பு என்று குறிப்பிட்டு அவர்களை நாட்டின் நலத்திற்கு இடையூறாகக் கருதுகிறார். (735)

சிலப்பதிகாரம் பொருளாதார ரீதியில் சமத்துவமான வளர்ச்சியுடையதாக ஆக்க ஒரு இயக்கத்தைத் துவக்க முயலுகிறது. முரண்பாடுகள் மிக்க தமிழகத்தில், இளங்கோவால் சித்தரிக்கப்படும் வாணிக வர்க்கத்தால் இதனைச் சாதிக்க முடியாது போயிற்று. பல்லவர் ஆட்சி தோன்றிய பின்னரும், வைதீக இந்து மதம் பரவிய பின்னரும், மருதமல்லாத நிலப் பிரிவுகளில் வாழ்ந்த மக்கள், சாதிக்கப்பாற்பட்ட தாழ்ந்தவர்களெனக் கருதப்பட்டனர். இதன் பின்னர் திணை, இலக்கண அறிஞர்களது விவாதப் பொருளாகவும், பழங்காலத்தினை வழக்கைப் பின்பற்றிப் போலிக் கவிதைகள் எழுதவுமே பயன்பட்டது.

ஆங்கிலத்தில்: டாக்டர் கா. சிவத்தம்பி,
எம். ஏ., பி. எச். டி.,

தமிழாக்கம்: நா. வானமாமலை
ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

REFRENCES

1 For an introduction to Tamil literature and its history, see Renou, L and Filliozat J **L'Inde Classioup**, Vol. 1, Paris 1947.
Section on Tamil by P. Meille.
Jesudasan C&H, **A Hisiory of Tamil Literature**, Calcutta 1961.
Meenakashisundram T.P. **A History of Tamil Literature**, Annamalai 1965.
Vaiyapuripillai S.A. **A. History of Tamil Language and Literature**, Madras 1957
Ettutokai works are Narrinai (NT), Kuruntokai (Kur), Ainkurunuru (Aink), Patirrupattu (PrP), Akananuru (AN) and Purananuru (PN) Kalittokai (Kalit) and Paripatal though traditionally considered part of this anthology are now considered late in origin. Pattupattu works are Porunararrupatai (PA) Ciru-panarrupatai (CPA), Perumpanarrupattai (PPA), Mullaippattu (McP), Maturai-kanci (MK), Netunalvatai (NNV), Kurunchipattu (KP), Pattinappalai (PP) and Malaipatukatam (MPK), Tirumurukarrupatai listed first in the traditional list is now considered to be a Post-Cankam work.

2 Sastri, K.A.N. **History of South India**, Oxford, 1966, P. 117.

3 Basham, A.L. **The Wonder that was India**, London, 1954.
Chatterjee, S.K. **The Pndian Synthesis and Racial and Cultural Intermixture in India** Bombay, 1953.

4 Tolkappiyam consists of three books-Orthography, Morphology and Poetics, The Third book is known as Porulatikaram (Chapter that deals with Porul content and is sub-divided into Akattinailyal (Section on love) Purattinai Iyal (Section on military and non-love themes) Kalaviyal (on pre-marital love) Karpiyal (material love) Poruliyal (on content of love poems) Meyppattiyal (on sentiments), Uvamaiyal(on similies) ceyyulyial (on prosody) and Marapiyal literary idioms).

5 Vaiyapuripillai S. op.cit.p. 65. Also Chelvanayakam V. 'Some problems in the Study of Tolkappiyam in relation to Cankam Poetry 'in **Proceedings of the First International Conference Seminar on Tamil Studies**, (April 1965), Vol. II. For the opposite view see Meenaksisundram, T.P. **A History of Tamil Language**, Poona 1965, P.51

6 These discussions are found mostly in the first five subsections of the third book.

7 Tolkappiyam-Porulatikaram-Ilampuranam. The South Saiva Siddhanta works Publishing Society, Madras, 1965, P. 5.

8 **Tolkappiyam** Porulatikaram-Naccinarkiniyam. (ed) Kanecaiyer, Thirumakal Press Chunnakam, 1948, P. 5.

9 **ibid.** P. 20.

10 Raghava Iyengar, M. **Tolkappiyaporulatikara Araachi**, Tamil Sangam, Madurai, 1929, P. 23.

11 ibid. pp. 24 ff.

12 Srinivasa Iyengar, P.T. **History of the Tamils up to 600 A.D.** Madras 1929, P. 4 cf. his article on "Environment and Culture", **Triveni** Vol. I, No. 3, Madras 1928, p. 72.

13 ibid., pp. 5.12.

14 Ramachandra Dikshithar, V.R. **Studies in Tamil Literature and History**, University of Madraa, 1936, p. 178.

15 Zvelebil, K. "Tamil Poetry 2000 Years Ago" **Tamil Culture**, Vol. X, Madras,1963.

16 Thaninayagam, X. S. **Landscape and poetry** Asia Publishing house, London, 1966, P. 39.

17 Singaravelu S., **Social Life of the Tamils — The Classical Period.** University of Malaya, Kuala Lumpur. 1966.

18 Subrahmanian. N., **Sangam Polity.** Asia Publishing House, London, 1966, p. 249.

19 Sivathamby, K., "An Analysis of the Anthropological significance of the Economic Activities and conduct code ascribed to Mullai Tinai". **Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies** Vol. 1, Kuala Lumpur, 1966, pp. 320—331.

20 Bobek, Hans, "The main stages in Socio-Economic Evolution from a Geographical point of view", **Readings in Cultural Geography** (ed) Wagner, Philip, L. & Miskell. Marvin W. University of Chicago Press, 1962, pp. 218–247.

21 Warde, **The Irregular Movement of History** — The Marxist law of the Combined, and Uneven Development of Society, New York Publications, London, 1957, pp. 1—2.

22 Kosambi, D. D. **The Culture and Civilization of Ancient India.** Routledge and Kegan Paul — London 1965, pp. 1—6.

23 Allchin, Bridget and Raymond, **The Birth of Indian Civilization.** Pelican Book, 1968, pp. 233 34. See also pp. 44 and 53.

24 Subbarao, B., **The Personality of India**, Baroda 1956, p. 6.

25 ibid. p. 55.

26 Ramamurthi K. "Some Aspects of the Regional Geography of Tamil Nad", in **Indian Geographical Journal**, Madras, Vol. XXII, No. 2 ff. For the influence of Geography on the history of Tamilnad see the opening section of K. A. N. Sastri's **The History of Culture of the** Tamils. Calcutta 1964. pp. 1—3 see also Selvanayagam. S, "The Reginal Concept in Tamil Literature" **Journal of Tamil Studies** Vol. 1 No 1. April 1969 (Madas). pp. 155—166

27 Caminata Iyer U. V. (ed.) Cilappatikaram — with Atiyarkunaller's commentary, 7th edition, Madras' 1960, p. 302. Selvanayagam (**loc. cit**) suggests without referring to the available evidences in texts and Commentaries.

28 Tolkappiyam, Ilampuram, p. 10.

29 Tolkappiyam, — Porulatikaram — Naccinarkkiwiyam (Kaneciyer ed.) p. 61.

30 Caminata Iyer, U. V., Pattupattu, with Naccinarkiniyar's commentary. (6th ed) Madras, 1961- p. 225.

31 Such type of 'off-season' employment is seen even now. Selvanayagam loc-cit. f. n. 14

32 Tolkappiyam — Porulatikaram — (Nac). pp. 58—9.

33 Sivathamby K. op. cit.

34 For a detailed analysis of the date of the Chilapatikaram, see Sivathamby K., Drama in Ancient Tamil Society' Thesis (unpublished) for the degree of Ph. D. at the University of Birmingham, 1970, pp. 108—119.

35 Tolkappiam—Porulatikaram (Nac), p. 61.
—do— —do— (Ilampurnam) pp. 20—1.

36 Turai Arankacamy, M. A. Cankakalac cirappup peyarkal, Paari Nilayam, Madras 1960, pp. 202—341.

37 Mahalingam, T. V. The South Indian Polity, University of Madras, 1955, p. 11.

38 See note, 25.

39 Turai Arangacamy, op.cit. p. 207.

40 Marr J.R The Eight Tamil Anthologies with special reference to Purananru and Patirrupattu (Ph.D. thesis (unpublished) University of London) 1958, p. 202.

41 It is this anonymity of contral power that led to a particular social attitude towards political authority brilliantly enshrined in the Tamil proverb- "Raman antalenna Ravanan antalenna" Who cares whether Rama rules or Ravana rules.

42 Kosambi, Development of Feudalism in India, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute Vol. 36, 1955, pp. 258-269,

43 See notes 8 and 9.

44 Caldwell, Comparative Grammar of Dravidian Languages, London, 1856, p. 172.

45 Marr, op.cit. p. 21.

46 All chis, op. cit. pp. 44—5.

47 Tolkappiyam — Porulatikaram' Ilam, p. 14; Nc. pp. 35—6.

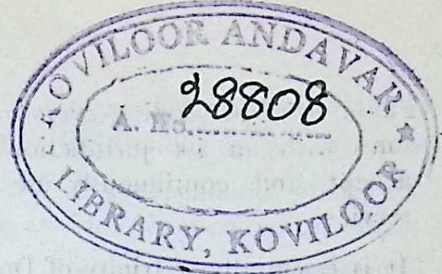
48 Sivathamby, K. loc. cit.

49 Allchis, op cit. p.94.

50 Allchi, F. R. Neolothic Cattlekeepers of South India, Cambridge, 1963, p. 172.

Acknowledgement

The author wishes to express his gratitude to Professor George Thomson for his illuminating discussions on this topic-



Library Movement in Tamilnadu

V. Thillainayagam,
M. A., M. L. S., B. T.

தமிழகத்தில் நூல் நிலைய வரலாற்றையும் தற்காலத்தில் நூல் நிலையங்கள் ஆற்றிவரும் பணிகளையும், வருங்காலத்தில் ஆற்றவேண்டிய பணிகளையும் தமிழகத்தின் பெரிய நூல்களில் ஒன்றான கன்னிமோரா நூலகத்தின் தலைமை நூலகர் ஆராய்கிறார். நூலகத்தைப் பற்றிய வரையறை யொன்றைக் கூறி அதன்படி தமிழகத்தில் தொல்காப்பியர் காலத்தில் நூல்கள் இருந்தன வென்றும், ஆனால் நூலகங்கள் இருந்தனவென்பதற்குச்சான்றுகள் இல்லை யென்றும், ஆனால் மணிமேகலையில் கூறியுள்ள 'செழுங்கலை நியமம்' என்ற தொடரும், நாலடியாரில் கூறப்பட்டுள்ள நூல் தொகுப்பு பற்றிய கருத்துக்களும், நூலகங்கள் மணிமேகலை நூல் தோன்றிய காலத்தும், அதற்குப் பிற்பட்ட காலத்தும் இருந்தன வென்பதற்குச் சான்றுகள் என்றும் கூறுகிறார். மிகப் பழங்கால உண்மைகளைக் கண்டறிய இலக்கியச் சான்றுகளைப் பயன்படுத்திய ஆசிரியர், சிதம்பரம், ஸ்ரீரங்கம், சேரன்மகாதேவி, காஞ்சிபுரம் முதலிய ஊர்களில் கிடைத்த கல்வெட்டுக்களிலிருந்து 13ம் நூற்றாண்டில் இருந்த நூலகங்களைப் பற்றிய விவரங்களைக் கூறுகிறார். ஆயினும் இவை எவையும் பொதுமக்கள் பயன்படுத்தக் கூடிய நூலகங்களாக இருந்தனவல்ல. இவை புலவர்களும், அமைச்சர்களும், புரோகிதர்களும், அரசகுடும்பத்தினரும் பயன்படுத்தியவை யாகவே தோன்றுகின்றன. ஐரோப்பாவில் கத்தோலிக்கத் துறவியர் புத்தகங்களைத் தொகுத்து வைத்தது போல, அரசின் உதவியோடு நடுக்காலத்தில் புரோகிதர்கள், கோவில்களில் புத்தகங்களைச் சேகரித்து வைத்தனர்.

சரஸ்வதி மகால் போன்ற நூலகங்களும் புலமை பெற்றோருக்கு உதவுபவையாகத்தான் இருந்திருக்கின்றன. மருத்துவர்களும், புலவர்களும் பௌராணிகர்களும், அருங்கலை விநோதர்களும் இதனைப் பயன் படுத்தியுள்ளார்கள்.

ஆனால் பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக் காலத்தில் தான் அச்சுப் புத்தகங்கள் வெளிவரத் தொடங்கின. புத்தகங்கள் மலிவாயின. அதே சமயம் பொதுக் கல்வியும், எழுத்தறிவும் வளர்ந்தது. இச்சமயம் சீர்திருத்த ஆர்வமுடைய அந்நிய அறிஞர்கள் முயற்சியாலும், தேசிய இயக்கத்தின் உந்துதலாலும், பொதுவாக உலகில் பரவிய அறிவார்வம் நமது நாட்டையும் பாதித்ததாலும் இவ்வியக்கம் நம் நாட்டில் பரவியது. நூலகம் இவ்வாறு பரவிய தற்கால வரலாற்றை ஆசிரியர் வருணிக்கிறார். இறுதியில் அறிவு நமது மக்களிடையே பரவலாகப்பரவ, நூலகங்கள் எவ்வாறு செயல்பட வேண்டும் என்று ஆய்வாளர் சுட்டிக் காட்டுகிறார்.

ஆசிரியர்.

ABSTRACT

(Indicates (1) the personality, definition and purpose of the Library, and traces (2) the libraries before legislation (3) Social forces, (4) agency for promotion, (5) legislation (6) Training, (7) Finance and (8) achievement of the library movement in the Tamilnadu)

0 INTRODUCTION

0.1 Library

Library is the giant brain of humanity. It preserves the lofty thoughts of master minds, the lovely imagination of sensitive brains, the wise and weighty counsels of sound and sagacious heads, in short, all the accumulate wisdom and knowledge of the hoary, dim and distant past. It links up hundreds and thousands of generations with one another and thus provides a panoramic picture of the humanity.

0.2 Definition

"A library is an institution charged with the

1. Care of a collection of documents;
2. Duty of making them accessible to those who require use of them; and

3. Function of persuading every person with in its jurisdiction to accept and continuously use its service.

It is essentially a trinity of Document, Librarian, and Reader.

0.3 **Purpose**

A Library is a social institution. As such, it has to serve several purposes :

1. It should help the life-long self-education of one and all;
2. It should furnish up-to-date facts and information on all subjects to one and all;
3. It should distribute, in an unbiased and balanced way, all shades of recorded views and thought to one and all, as help in the discharge of their political functions in respect of local. national affairs;
4. It should contribute to productivity-drive byinforming top-managements of the latest trends in diverse enterprises, by ploughing back into the minds of researchers, designers, and technologists every peace of relevent new thought, promptly pin-pointly;
5. It should provide to one and all a harmless and elevated use of leisure;
6. It should preserve the literary remains of humanity for posterity, as vehicles of culture and as source materials for antiquarian research; and in general.
7. It should work for continued social well being as the agency in charge of all socialised recorded thought.

Thus a library has educational, informational, political, economic, industrial, cultural and antiquarian functions.

0.4 **Layout**

For understanding the Paper indicates the growth under the following heads:

1 Libraries before Legislation
2 Social forces for formation of libraries
3 Agency for promotion
4 Legislation
5 Training of personnel
6 Finance
7 Achievement

I **Libraries before Legislation**

II **Literary evidence**

III **Tholkapplar tell**

Tholkappiar who might have lived between 1000 B. C. and 600 B. C. describes his idea of an ideal book – its cotents, kinds of works etc., – in his work *Tholkappiyam.*

The poets who know the nature of 'yappu' (Composition) say that 'yappu' is the form which is used to express the conceived idea fully in the line, formed of letters and other elements (Verse 1335)

The poetry, prose, the systematic treaties, the book of morals (vaymoli), the the book of riddles ('pisi), the book of satire and the book of proverbs–these are the forms of compositions in vogue. 'Virunthu' is the verse which speaks of new ideas in the new way (Verse 1336 & 1495)

1.1.2 **Naladiar narrates**

The first interesting narration of library is found in *Naladiar* one of the thirty six Tamil works of Sangam age. The verse 318 describes the nature of the person who maintains the library and nature of the scholars using the same as follows:

"Although men gather books in abundance and not understaning their contents fill the whole house with them the scholars who merely take care of books are of one sort and the scholars who understand their contents and make them clear to other are another sort".

1.1.3 **Manimekalai mentions**

In the opinion of scholars, the word *Caelunkalai Niyamam* occurring in line 106 of Apuththirankathai in *Manimekalai* of Sattanar refers to the institution of Library

1.1.4 **Pavanandi describes**

The grammarian Pavanandhi, who is ascribed to the thirteenth century A. D., vividly describes the idea of "book" in his explanation for the word "*Nool*" (book) (verse 24 and 25) and contents of the book (verse 4) in his book *Nannul*.

If the nature of a work be analysed, it must consist the following (verse 4):

1 Its possession of two prefaces (other details in Verses 1 to 3);

2 Its capability of holding a place in one of the three orders-primary, supplemental, and deducive-of a work (verse 5-9);

3 The advantages to be derived by the reader in respect of one or other of the four grand objects-aram, porul, inbam, and vidu- of men (Verse 10)

4 Its savouring of one or more of the seven principles of authorship (verse II)

5. Its independency of the ten faults to be avoided by every writer (verse 12)

6 Its possesion of ten beauties to be adopted by author (verse 13);

7 Its consistency with the thirty-two niceties, and neglect of which gives room for criticism (verse14);

8 Its division into *Oththu, Padalam* and *Suthiram* (verses 216 to 20); and

9 The description of its different commentaries (verses 21 to 23)

1 2 **Inscriptional evidence**

1.2.1 Chidambaram

Three idscriptions in Tamil available in Chidambaram Temple ascribed to the period of Jatavarman Sundara Pandya I (AD 1251-70) records the order of Pallavatharaiyan regarding the organisation of Sarasvathi *Bandaram* and a grant for maintaining and expending the same in which names of twenty scholars who were engaged for writing down the various granthaas are enumerated; records a grant of land for the maintenance of several persons employed in the library referred to above; and also indicates the grants made to various village officials including librarian in the village Rajasikhamaninallur alias Puliyankudi on the Western bank of Ponneri.

1 2.2 Srirangam

One Tamil inscription available in Ranganatha Temple in Srirangam ascribed to the 13th century records the setting up of the images of Saraswathi Devi, Vedavyasa and Rayagriva which had been new-

ly installed in the hall built as an adjunct to the *Sarasvathipandaram* by Nilakantha Nayaka of Palappolli and the gift of money for providing offerings to them.

1.2.3 Cheranmadevi

One Tamil inscription available in the Appan temple in Cheranmadevi (Tirunelveli District) ascribed to the king Thirubhuvanachakrvarthi Koneri Meikandan of 13th Century records the order to the ascribly of Cheranmadevi chatruvedimangalam to deduct from the revenue register 2 *ma* of land granted tax free to the Sarasvati Bhandarika in the temple of *Tuvarapatiappan* by a certain Kaichchikku vachcha Pandiya-Brahmadhirayer.

1.2.4 Conjeevaram

One Tamil inscription available in Arulala Perumal (Varadaraja) Temple in Conjeevaram ascribed to 1359 A.D. records that the God invested the title of *Brahmatantara Svatantra Jiyar* on *Vaishnadasa* and directed that a Matha should be established for him with the lands necessary for its maintanance that the books procured by him should be left with him.

1.3 **Existing evidences**

1.3.1 Modern Manuscript Libraries

The manusripts in the earlier libraries should have been gradually scattered. Some of these manuscripts were collected in modern manuscript libraries for use by reasearch workers.

The following three are well known among them:

1 Saraswati Mahal Library (Tanjavur) (1800);

2 The Government Oriental Manuscripts Library (Madras) (1837) and

3 . Theosophical Society Library (Adyar, Madras) (1186)

1.3.2 Subscription Libraries

The Madras Literary Society Library (1818) was the first subscription library. It has only printed books in English. During the twentieth century, small subscription libraries have been founded in some town such as Coimbatore, Kumbakonam, Salem, Tirunelvelly, and Tiruchirapalli.

1.3.3 Free Library

The Connemara Public Library was the first library of printed books of any considerable size in Madras. It was founded in 1896. The public were allowed to consult its books within the premises of the Library free of any payment.

2 **Social Forces**

2 1 Spread of Education

In the latter half of the nineteeth century western culure and education slowly but steadily was securing, a sound footing in India With the spread of education there was continuous increase in the number of persons who were in need of reading materials.

2.2 Rise of Nationalism

The desire among the intelligentsia to be enligtened adout the past history of their motherland as well as about the history, culture and virtues was strengthened by rise of nationalistic spirit which resulted in the foundation of Indian National Congress in 1885. It provided an opportunity to look at ourselves with courage and conviction

3 Agency for Promotion

31 Initiative of foreigners.

During the latter half of the nineteenth century, influental British officers were mainly instrumential in the establishment of public libraries. They felt that public libraries should be organised for the spread of education. Enlightened leaders of India supported them in this endevour. The movement therefore made a good begining in the city of Madras in the name of Connemara Library.

3.2 Connemara Public Library

3.2.1 Objectives

"Ladies and gentlemen, I wish to say that it has been for a long time, the wish of my collegues and myself to see a free public library established in Madras; we have recognised it for a long time as one of the most urgent wants of the educated people of this presidency Town. In all populous places a Free Public Library ias very great boon, and I am quite sure that where a great number of students and educated natives of India have not got the means of providing themselves with the books that one needed for their study, in their business, a want of this kind is very deeply felt, I trust that this want will be supplied by the free public library of the building of which I am now going to lay the foundation stone. I heard it very often said that one of the reasons why our students who have distinguished themselves in minor degrees and in minor stations of life, literature, arts and science, do not come to attain the higher degree of the Master of Arts and other degrees of that character, is that they cannot afford to buy the books to enable them to complete their study. I hope therefore that in this library these books will be found and also books of various kinds which shall enable them to study in the higher branches of literature and science. But beyond all this. I hope that there will be a free public library and that young men and old men, possibly ladies, may come here and enjoy the pleasures of literature and reading for its own sake".

The objectives of the library was thus outlined by Lord Connemara the then Governer of Madras during 1886-1890 while laying the foundation stone for the Connemara Public Library on 22nd March, 1890.

3.2.2 Recognition

The library so founded was named after him to perpetuate his memory in Madras in recognition of his efforts for the purpose as does the Mayo College that of the Viceroy at Lahore.

3.2 3 Opening

The library was opened for the public from 14-4-1896 true to the definition of a public library, though the formal opening ceremony by the Governor Sir Arthur Elibank Havelock took place only on 5-12-1896 as an adjunct to the Government Museum under the control of the Superintendent of the Government Museum.

3.3 Municipal Act

The framers of Madras Municipallty Act also thought of providing a free library service for the purpose. One example of such effort is given below:

1. Madras District Municipality Act 1920. Schedule IV Part II Finance Rules 40 (b)

"The objects of expenditure connected with the publice on venience, education and amenities include:– Subject to rules 47 to 52, (the establishment and maintenance of schools and hostels, the construc ton and maintenance of school-houses and hostel buildings) **public libraries** and reading rooms, museums, art galleries or any other institutions connected with the two diffusion of mental or physical culture or technical instruction or tue training of teachers."

Discretionary: Madras District Municipalities Act 1920 Schedule IV Part II Finance Rules 52 (iv) "The Council may also provide wholly from the Municipal funds by means of grants-in-aid therefrom

For the maintenance of public libraries, reading rooms gymnasia or any other institutions connected with the difussion of education which may be approved by the "State Government."

3.4 Madras Library Association

The first organisation in Madras to promote library service was the M A. L. A. (=Madras Library Association) founded on 30 January 1928. The drive of its Founder-President K. V. Krishnaswamy Ayyar and Founder-Secretary S. R. Ranganathan, made it take-off very quickly. Immediately after its foundation it set library legislation as one of its objectives and started on various forms of public relation work.

3,5 Mannargudi

The first travelling library of India drawn by a pair of bullocks was founded at Mannargudi. Inspired by the Original drawing of the dream-picture S. V. Kanagasabhai Pillai, an Engineer of Mannargudi, a town in the Tanjore District in the State of Madras, designed and built the library cart, provided the capital for the up-keep of the travelling library including the cost of the initial stock of books. It was inaugurated by S R. Ranganathan at the village Melavasal, five miles West of Mannargudi, at 5 P. M. on Wednesday 21, October 1931. By 1932, 75 out of the 242 villages within the contemplated area had been made service-points.

3.6 Villavarayanaththam

The example of Manargudi led to the opening of a similar travelling library on 12 July, 1932 at Vilvarayanaththam in the South Arcot District. The persons responsible were Apparsundaram, the District Educational Officer and Vilvaroy the Deputy Inspector of Schools of the area.

3.7 Tanjore

On 7 May 1936 a travelling library was opened by the District Board of Tanjavur under the Rural Reconstruction Scheme Between 9 July 1936 and 31 December 1938, this travelling library visited 471 villages scattered in 6 taluks In this it had travelled about 12,000 miles. It began with a stock of 1,380 volumes. About 17,000 villagers had used books from this library As a result of its stimulation, 17 villages opened their own local libraries and reading rooms.

3.8 Andipatti

A still another travelling library was opened on 17 May 1936 by K. S. Srikantan at Andipatti in the Madurai District. Its headquarters was the Vegavati Ashrama Rural Reconstruction Centre, at Andipatti. The central figure of this travelling library was Smt. Venkatalakshmamma (Mrs Bala subramanya Ayyar). The bullock-cart was called Gnana-ratham (Chariot of wisdom). It had a stock 78 books. About 4,000 families living 25 villages were served. Out of a population of about 25,000 about 4,000 had used the books. The total number of visits paid in year was about 276.

3.9 Gnanaratham

The introduction of Delivery Station service with a librachine called Gnanaratham-Chariot of knowledge by the Madurai District Board in Madras State in October 1939 is a landmark. It was designed to provide seating accomodation for seven passengers and various auxiliaries like gramaphone, magic lanterns and slide box in addition to its being filled with book shelves all round. The travelling librarian invariably travelled in it.

4 LIBRARY LEGISLATION

4.1 Need

Modern Government in order to preserve themselves have first to take certain manners for the welfare of this subjects. Most of them are founded on Universal adult suffrage and so require their citizens to be discerning and use their powers discreetly The citizens of the country ought to be enlightened and well informed not only to exercise their rights but also to understand the problems of Government and extend their co-operation to the Government for those problems. All these lead to realising that a permanent continuous library service by way of legislation alone can be ensured.

4.2 Model Act

The first attempt was made by Ranganathan by presenting a Model Public Libraries Act in Library Science Section of the First All Asia Edueation Conference held at Banaras as early as in 1930.

4.3 **First attempt**

The Bill drafted by the Mala was introduced into the Legislature on 10 November 1933 by Basheer Ahmed Sayeed, a Member of the Council of the Mala. During the Final Stage of Third Reading, the Government brought in an amendment that a portion of the library fund of each Local Library Authority should be given to the Government to meet the additional expenditnre necessary to correspond with the Local Libraay Authorities. To avoid making such a new ugly precedent in library legislation, the Mala allowed the Bill to lapse.

4.4 **Second Attempt**

In October 1937, Basheer Ahamed Sayeed again introduced a modified draft Bill. But the Governor refused permission for its introductian into the legislature as it was likely to throw additional burden on the finance of the Presidency.

4.5 **Third Attempt**

In 1938, a deputaion of the Mala waited on the Chief Minister and the Education Minister of the first reformed government and asked the Government it-

self to introduce the Bill. They said that they would explore the possibility of the free book service for all through Executive Action instead of through an Act of Legislature.

4 6 Madras Public Libraries Act

With the dawn of Independence, the Government of Tamilnadu which starts all good efforts first snatched away the credit of passing the Madras Public Libraries Act as early as in 1948 as the first state in the country to provide for the establishment and maintenance of a system of Public Libraries and for the comprehensive development and organisation of Library service in the state.

5 TRAINING OF PERSONNEL

5 1 Need

No work can be done properly unless it is done systematically with necessary back ground and training. The library profession is not an exception to this Hence library training also walks simaltaneously with the develapment of the library service.

52 CERTIFICATE COURSE

52 Certificate course

In 1929–that is, within one year after its foundation--the Mala established a Certificate Course of 3 months in Library Science. It was conducted in the Madras University Library. The Mala's School was taken over by the University of Madras in 1931 It was continued as Certificate Course of three months each summer.

53 Diploma Course

In 1937, this Course was converted into a post-graduate full-time one-year Diploma Course. This course was able to supply the first library personnel to the Public Library System when it came into being in 1950.

5.4 Degree Course

With the opening of the Department of Library Science in 1960 with the help of the endowment created by Dr. Ranganathan, the Post-Graduate course for Diploma in Library Science was changed into that for Bachelor of Library Science degree.

5 5 Connemara Course

Institute of Library Science added as one of the wings of the Connemara Public Library with effect from 21-3-66, conducts a three months course for the benefit of the Librarians Grade III working in the branch libraries under the Local Library Authorities About 420 persons are trained thus so far.

5 6 Literature

The library literature published for the use of librarians during the last one hundred years has been bibliographed by P. N. Kaula in his Indian Literature Bibliography, 156 and fifty summarised by Jagdish Saran Sharma. Library literature in Tamil has been surveyed by F. Perumal.

6 FINANCE

6.1 No Manna

We may start from the axiomatic statement that a necessary factor for the maintenance of a library system, which can render satisfactory book-service to every member of a community, is finance. Finance seldom falls from heaven like

Manna. It was only in pre-historic Israel that the Lord said, "Behold, I will rain bread from heaven for you, and the people shall go out, and gather a certain rate every". For some reason best known to Himself, the Lord seems to have now given up such direct action and never says, "Behold, I will rain rupees from heaven for you ; and the libraries shall go ont, and gather a certain rate every day".

6.2 Three ways

Mence, each community has to find, all by itself, the finance necessary for the maintenance of its libraries. Accordingly we get the finance through three sources They are :

1. The local community contributes in the form of library cess.

2. The State Government give statutory grant equal to the cess collected and special grant

3. The Union Government help the services in the form adhoc grant.

7 ACHIEVEMENT

7.1 Anique

The achievement of Tamilnadu in providing a Statewide network of public libraries with in a period of twenty years has been unique in India.

7.2 Service points

We are having One State Central Library, 12 District Central Libraries, about 1500 branch libraries and about 2500 delivery stations.

7.3 Home delivery

Home delivery service in practice in the districts of Chingleput, Madras, Salem, Tiruchirapalli and Tirunelveli.

7.4 Hospital Service

Book service is rendered to patients in the hospitals in the districts of Chingleput, Madras, Madurai and South Arcot.

7 5 Mobile Service

Mobile library service is being rendered in the districts of Coimbatore, Madras, Madurai and Tanjore.

7.6 Jail Service

Book service is rendered to prisoners in jails in the districts of Coimbatore, Madras, South Arcot and Tiruchirapalli.

7.7 School Service

The scheme of circulating books to school children to provide opportunities of reading books other than school text-books for recreation and general knowledge is practised in the districts oj Coimbatore and Madras.

7.8 Teacher Service

Teachers are helping the library cause in their leisure time by taking and serving the books to the ladies who can not frequent the library in the districts of Madras and South Arcot.

7.9 STATE CENTRAL LIBRARY

7.9.1 Growing Organism

With effect from April, 1950 it became State Central library under the Madras Public Libraries Act, 1948 with effect from September 10, 1955 this library

was declared as one of the three Public Libraries in India which will get all materials published in on or after 20th May, 1954 as amended. It also serves as UNESCO Information Centre with effect from 15th September, 1965 An Institute of Library Science was added as one of the wings with effect from 21-3-66. It is also a depository Centre for publications of United Nations Organisation and its specialised agencies and organs.

7.9.2 Services

Having about 20,080 feet of shelving space and about 27,000 sq. feet of floor space, it accommodates 250 readers at a time. At present it receives 7,905 periodicals and 279 Newspapers. This library manned by 59 persons remains open to the public 9½ hours from 8-00 A. M. to 5-30 P. M. on all days except Fridays and Nine other Holidays in a year. The library publishes "The Madras State Bibliography of Children's Literature in Tamil Monthly List" from January '63 and Madras State Bibliography-Tamil-Monthly List from July, 1964.

7.9.3 Use of books

1,46,358 readers - giving a daily average of 486 (Whereas the maximum 954 readers have been recorded on Sunday the 20th July, 1969) have used 5,62,319 Volumes giving a daily average of 1,868 volumes including 1,23,245 volumes lent to 7,529 members giving a daily average of 409 volumes (whereas but it has shot up to 1,054 volumes on Sunday the 26th October, 1969) during the year 1969-1970. It costs Rs. 2,16,538.48 with an income of Rs. 7,702 72 This works out at Rs. 0.39 per book used or Rs. 1.48 per reader used the Library.

8 BIBLIOGRAPHY

1 Annual Report of Indian Epigraphy 1961-62

2 Annual Report of South Indian Epigraphy 1919-20; 1938-39

3 The Hindu dated 24 Mar. 1890, 7 Dec.1896, 13 Dec. 1914 and 13 Dec. 1964.

4 Madras Library Association Annual Reports.

5 Madras District Municipalities Act, 1920

6 Naladiyar

7 Pavanandhi; Nannul

8 Ranganathan (S.R.): Five laws of Library Service, Ed 2 1957

9 —.Library Manual, Ed 3, 8960

10 —. Reference Service Ed 2, 1961

11 —etc. Ed. Free book service for all 1968

12 Sattanar ; Manimekalai

13 Tholkappier : Tholkappiyam.

(Submitted to the Kerala Granthalaya Sangham Silver Jubilee—Seminar held in Trivandrum on December 1970)